

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El malestar en la cultura shipibo-konibo**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Guillermo Enrique Delgado Ramos**

Director

José Miguel Marinas Herreras

**Madrid, 2017**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



***EL MALESTAR EN LA CULTURA SHIPIBO-KONIBO***

**Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de  
Madrid elaborada por:**

**GUILLERMO ENRIQUE DELGADO**

**Director de Tesis:**

**DR. JOSÉ MIGUEL MARINAS HERRERAS – UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**Madrid, 2016**



## CONTENIDOS

Dedicatoria ( <i>Jatoki shinanbainxon aka</i> ) .....	5
Agradecimientos ( <i>Jato en irake akasai</i> ) .....	6
INTRODUCCIÓN .....	7
CAPÍTULO 1: EL MALESTAR EN LA CULTURA .....	11
1.1. Freud y el malestar en la cultura .....	11
1.1.1. La noción de cultura en Freud .....	12
1.1.2. El antagonismo entre cultura y pulsión .....	15
1.1.3. Pulsión de muerte, síntoma y culpa .....	22
1.1.4. Malestar ( <i>Unbehagen</i> ) y consumo en Freud .....	27
1.2. Lacan y el discurso capitalista .....	29
1.2.1. Lacan lector de Marx .....	29
De la plusvalía al plus-de-gozar .....	32
1.2.3. Los cuatro discursos .....	33
1.2.4. De un discurso que no sería discurso .....	38
1.2.5. Subjetividad, síntomas y discurso capitalista .....	43
CAPÍTULO 2: LOS SHIPIBO-KONIBO .....	48
2.1. La cultura shipibo-konibo.....	52
2.1.1. <i>Shipibo – Konibo</i> : el significante y la identidad.....	52
2.1.2. <i>Shinan meran</i> : el recuerdo del pasado.....	58
2.1.3. <i>Non nete</i> : el mundo shipibo-konibo .....	65
2.1.4. <i>Yomerai, Yoina reteai, waiyai</i> : pescar, cazar, cultivar .....	69
2.1.5. <i>Kené</i> : diseños geométricos .....	70
2.1.6. <i>Jemamea tsinkibo</i> : organización comunal.....	74
2.1.6. <i>Jakon joni</i> : un ideal de persona .....	76
2.2. <i>Ani xeati</i> : un “hecho social total” .....	78
2.3. <i>Moatian non axekanbiribi ika noa shipibo- konibaon ainbobo omiskatitai</i> : el repudio de lo femenino en los mitos shipibo-konibo. ....	95
2.4. <i>Non ikatoninbiribi noa shipibo- konibaon jakoma akin non shinanai</i> . El malestar en la cultura shipibo-konibo (primera aproximación).....	103
2.2.1. Los reemplazos tecnológicos.....	103
2.2.2. La subordinación .....	105
2.2.3. Las tribulaciones de la identidad .....	109

CAPÍTULO 3: DISCURSO DEL MÉTODO.....	111
3.1. Los objetivos de investigación .....	111
3.2. Psicoanálisis es el nombre de un método .....	112
3.3. Las entrevistas de investigación .....	116
3.4. Las historias de vida .....	119
3.5. Saber y escucha .....	121
4.4. Mirada, comprensión, conclusión.....	125
CAPÍTULO 4: DE LOS DICHOS AL DISCURSO .....	127
4.1. Los dichos.....	129
4.1.1. Ser shipibo y los ideales .....	129
4.1.2. Las historias y los consejos .....	139
4.1.3. El inca egoísta.....	142
4.1.4. Las palabras y el sexo .....	144
4.1.5. El <i>ani xeati</i> y el enigma .....	147
4.1.6. Los misioneros.....	157
4.1.7. La ciudad, los cambios, los mestizos.....	158
4.1.8. La educación y la discriminación .....	166
4.1.9. Las plantas, los sueños, los síntomas.....	171
4.1.10. Los shamanes y la mercantilización .....	177
4.1.11. El comercio y el ahorro .....	179
4.1.12. El futuro .....	185
4.2. Historias de <i>jonikon</i> .....	188
4.2.1. <i>Ronin Same</i> : como una esclava me querían tratar .....	188
4.2.2. <i>Ranin Koshi</i> : queremos ser indígenas cuando nos conviene .....	207
4.2.3. <i>Metsa Mea</i> : tú no estudies porque los varones no más estudian .....	222
4.2.4. <i>Inin Bari</i> : no somos nada si no idioma shipibo hablamos.....	228
4.2.5. <i>Pexen Wesna</i> : Si no trabaja es una cojuda pues .....	245
V. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES .....	254
GLOSARIO .....	268
REFERENCIAS .....	271
ANEXOS .....	280
1. Relación de informantes .....	280
2. Narradores de historias de vida .....	281
3. Formato de consentimiento informado.....	282

RESUMEN.....	285
ABSTRACT .....	290

## **Dedicatoria (*Jatoki shinanbainxon aka*)**

*Nato tee en keyoariki Perú ikainoa jonibo ja wetsa join ikaibobiribi jatoki shinanbainxon aka, westiora shinanbicho jatixonbi anoxon, ja wetsa join yoyo ikaibo itan iamaiboribibetan, jatikeaxbi no jakonax jati icha napon noa jonikonshamanbo ikax itan jaskaribi non onana jawekiboki noa jayataki noa beneti. Jaskatax jatibi noa westibo noa jayakanti non akasai jaweki ikainkobo.*

## Agradecimientos (*Jato en irake akasai*)

En primer lugar quisiera agradecer a todos los *jonikon*, los miembros del pueblo shipibo-konibo que, tanto en Ucayali como en Lima, me han abierto las puertas de su mundo, permitiéndole a este *nawa* (mestizo, extraño, extranjero...) acercarse a su cultura, su subjetividad, sus vivencias, su malestar. Espero poder ser considerado por ustedes como un *jakon nawa*.

Fuera del mundo shipibo-konibo, quisiera agradecer a los Doctores José Miguel Marinas y Oscar Espinosa de Rivero, quienes sin conocerme inicialmente, aceptaron generosamente dirigir la presente tesis, orientándome y compartiendo la amplitud de sus conocimientos, su saber (*Onan*). Quisiera agradecer también a Eduardo Ruíz, Mg. en Estudios Amazónicos, por las esclarecedoras conversaciones y sus recomendaciones bibliográficas sobre los shipibo-konibo.

Y, desafiando su interdicción, a la innombrable *ainbo*...



## INTRODUCCIÓN

El año 2003, mientras estudiaba en Madrid el Master en Psicoterapia Psicoanalítica de la Universidad Complutense, en Perú la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) presentaba el resultado de sus investigaciones sobre el conflicto armado interno ocurrido entre los años 1980 y 2000. Mientras me formaba en la clínica del caso, una parte de mí anhelaba retornar a Perú para “hacer algo” frente a todo lo que había ocurrido, sin saber exactamente qué. Con contundencia, el Informe de la CVR nos presentó gran parte de los horrores de ese tiempo y que el 75 % de las víctimas fatales tenían como lengua materna un idioma originario distinto al español (CVR, 2004).

Sin saberlo, y sin poder formularlo todavía de este modo, anhelaba trabajar en la articulación de la clínica del caso y la clínica de lo social. De allí quizá la atención que durante ese tiempo le dedicara al estudio de la noción de *malestar en la cultura*. Mi interés clínico me llevó a ahondar primero en las diferentes teorizaciones respecto a las “nuevas patologías” o los “nuevos síntomas”. En este camino, me topé con la obra de Lacan. Con escepticismo al inicio, con interés, sorpresa y también con frustración por aquello que en ella no se dejaba ni se deja atrapar, me encontré de pronto, amistades de por medio, sosteniendo un discurso a partir de sus desarrollos. Me acerqué así al estudio del discurso capitalista. Luego llegó la experiencia del análisis...

Y la definición del malestar en la cultura como tema de la tesis doctoral. Sin embargo, había algo que no llegaba a suscitar suficientemente un deseo de analizar. Hasta que por motivos laborales me acerqué al mundo indígena amazónico. Y fue una ciudadana española, residente en Perú, quien me señaló por primera vez la posibilidad de anudar el psicoanálisis y el interés por el mundo indígena. Entonces, como cuando la conociera años atrás en Madrid, algo se movió.

Y entendí así, retroactivamente, lo que había estado buscando desde antes. O, dicho de otro modo, comprendí que algo me había estado buscando desde antes. Fue así que advino esta temática de investigación: *El malestar en la cultura shipibo-konibo*. De esta manera, durante los últimos cuatro años conocí a muchos miembros del pueblo shipibo-konibo, del pueblo asháninka y del pueblo Bora, principalmente. Hice amistades y, gracias a ellos, conocí sus comunidades, sus historias, sus mitos, su malestar. Este tiempo, como un análisis, ha significado una transformación subjetiva. En términos de Badiou, el encuentro con el mundo indígena amazónico ha sido para mí un acontecimiento, y esta tesis aspira a la fidelidad con el mismo.

Para ello, la tesis ha sido organizada en cuatro capítulos. En el primero se examina la noción de malestar en la cultura. Partimos, cómo no, de Freud, y realizamos un recorrido diacrónico por los diferentes momentos de su obra hasta llegar al texto de 1930 *El malestar en la cultura*. Destacamos en este proceso dos grandes dimensiones del malestar. Una dimensión estructural, necesaria, relacionada con que toda cultura, para constituirse como tal, debe sofocar las pulsiones, siendo el malestar concomitante a ello. Pero, simultáneamente, existe una dimensión histórica, contingente, relacionada con las diversas formas con las que en cada cultura se lidia con la dimensión estructural del malestar. Luego de ello, continuamos la conceptualización del malestar a partir de los desarrollos lacanianos sobre el discurso capitalista, discurso prevalente hoy día en el mundo que, colocando al mercado en el lugar del Otro afecta los lazos entre los seres hablantes.

En el segundo capítulo realizamos un examen de la literatura etnográfica sobre la cultura shipibo-konibo, sobre los diferentes aspectos que la caracterizan, su historia, sus ideales, su cosmovisión, y planteamos también, a partir de todo ello, un primer acercamiento a su malestar. Un primer aspecto sobre el que llamamos la atención tiene que ver con nuestras propias dudas y dificultades para saber cómo nombrar a los miembros de este pueblo, resultado de la fusión de tres pueblos pano: los shipibo, los konibo y los shetebo. Ellos se denominan a sí mismos, *jonikonbo*, “los verdaderos hombres”. El examen de la literatura

etnográfica reciente nos permitirá comprender la importancia que en la construcción de su identidad posee la modificación corporal, en particular, el hecho de diferenciarse de los *mebiabo*, los monos (Ruiz, 2016; Viveiros de Castro, 1998). Esto se expresa en el *ani xeati*, su festividad más importante, en la cual junto con peleas rituales entre varones y entre mujeres, competencias de caza, bebidas y el rito del corte de cerquillo, se realizaba también el *xebijana tsekati*, la ablación del clítoris. Durante todo el proceso de investigación, hemos sido impactados por el enigma: ¿por qué lo realizaban? El análisis de los diferentes elementos (significantes) identificados en el rito junto con el discurso de nuestros informantes nos permitirá plantear, al final de nuestro recorrido, la posible relación del *xebijana tskeati* con el intento de escribir algo de lo real del goce femenino.

Sobre esta base, en el tercer capítulo discutimos nuestro camino hacia el estudio de nuestra temática. Para ello, examinamos diferentes posturas sobre el denominado “psicoanálisis aplicado” o “psicoanálisis extramuros”. De manera particular, se destaca la importancia de la suspensión del saber para que exista una escucha analítica. En una investigación con una cultura amazónica en muchos puntos muy diferente de la occidental, dicho aspecto cobra una importancia particular. Se plantea que, siendo el malestar un malestar del sujeto, el medio principal para acercarnos a su estudio será su propia palabra. De allí la realización de entrevistas y de historias de vida. La primeras, enfatizando más aspectos generales de la cultura, las segundas, los aspectos singulares. Se destaca la importancia de realizar un proceso de “amplificación significativa”, poniendo en relación los diferentes textos (las palabras de nuestros entrevistados) entre sí, así como con el saber psicoanalítico y etnográfico, principalmente.

Siguiendo este proceso, en el cuarto capítulo pasamos de las palabras al discurso, es decir, damos cuenta de las principales líneas de sentido que encontramos en las palabras de nuestros informantes, realizando para ello también un proceso de “reducción”. El proceso llevado a cabo significó un ir y venir entre lo común, fundamentalmente, a través de las

entrevistas; y lo particular, a través de las historias de vida. En última instancia, como aprendimos de Freud, toda psicología individual es también una psicología social.

Como resultado de todo ello, planteamos y discutimos seis conclusiones que responden a nuestro objetivo general de caracterizar el malestar en la cultura shipibo-konibo. Y lo hacemos con la expectativa de que, más temprano que tarde, no seamos solamente o principalmente los *nawa*, los mestizos, quienes discutamos estos aspectos en la academia. Y con la expectativa también de contribuir a que, en el universo simbólico del psicoanálisis, el significante *shipibo-konibo* cese de no escribirse.

## CAPÍTULO 1: EL MALESTAR EN LA CULTURA

En el presente capítulo nos acercaremos a la conceptualización psicoanalítica del malestar en la cultura desde la obra de Freud y Lacan. En un primer momento veremos cómo, de acuerdo con Freud, la existencia de la cultura (*Kultur*) supone, necesariamente, la renuncia pulsional y un malestar concomitante. En este sentido, la cultura del pueblo shipibo-konibo, la denominada cultura occidental, o cualesquiera, comparten esta condición (*estructura*). Al mismo tiempo, todas y cada una de las culturas desarrollan formas específicas de presentación del malestar y de lidiar con el mismo (*historia*). En un segundo momento, examinaremos cómo Jacques Lacan pone a trabajar a dos de los maestros de la sospecha (Freud y Marx) en el marco de su teoría del significante para dar cuenta del malestar en la cultura a partir de la noción de discurso capitalista. El trabajo conceptual a desarrollar nos permitirá entonces contar con las categorías psicoanalíticas necesarias para acercarnos a la cultura shipibo-konibo y a las especificidades de su malestar.

### 1.1. Freud y el malestar en la cultura

Revisaremos a continuación los planteamientos freudianos en torno al malestar en la cultura (*Das unbehagen in der kultur*).<sup>1</sup> Haremos primero algunas precisiones sobre el uso del término *kultur* por parte de Freud, para luego realizar un recorrido diacrónico a través de los principales trabajos en los que se van perfilando y desarrollando los planteamientos freudianos en torno a la cultura y su malestar. Este aspecto será el lente desde el cual nos acercaremos a los textos freudianos.

---

<sup>1</sup> Responder a esta intencionalidad significará que tendremos que dejar de lado otros desarrollos freudianos sobre la cultura y sus manifestaciones pero que, sin embargo, no son de aplicación específica para los propósitos de la presente investigación.

### 1.1.1. La noción de cultura en Freud

Haciendo una analogía con la noción de *fuerza* y *objeto* de la pulsión, podemos decir que, desde los inicios de la teorización freudiana, la cultura es *fuerza* y *objeto* de análisis. *Fuerza*, en tanto, como ha destacado Gómez (2002, 2008), el estudio de la cultura contribuye al desarrollo de los conceptos e hipótesis psicoanalíticas. *Objeto*, en tanto, desde los primeros años, las instituciones y manifestaciones culturales son examinadas por Freud. Pero, ¿qué entiende Freud por cultura? Antes de responder a ello, es importante acercarnos a los diferentes usos que, durante la elaboración freudiana, se le daba a los términos de *cultura* y *civilización*.

El término *civilización* surgió en Francia durante el siglo XVIII y aludía a un estado superior del desarrollo cultural, es decir, se encontraba marcado por la concepción racionalista ilustrada. Por su parte, el uso de la noción de *kultur* tenía más bien una connotación vitalista. Así, durante la fines del siglo XIX e inicios del XX, la filosofía idealista elaboró una distinción entre civilización (*Zivilisation*) y cultura (*Kultur*) (Assoun, 2003; García Canclini, 2004).

Para algunos, la civilización sería el destino superior, inevitable, de una cultura (Assoun, 2003). Para otros, por el contrario, la cultura implicaría un elemento superior, diferenciado de la civilización. Esta mirada es expresada por la distinción hecha por Heinrich Rickert:

(...) un trozo de mármol extraído de una cantera es un objeto de civilización, resultado de un conjunto de técnicas, que permiten extraer ese material de la naturaleza y convertirlo en un producto civilizatorio. Pero ese mismo trozo de mármol, según Rickert, tallado por un artista que le imprime el valor de la belleza, lo convierte en obra de arte, lo vuelve cultura (García Canclini, 2004, p. 31).

Sea uno u otro de los sentidos descritos, queda patente que, a la sazón, los términos de cultura y civilización eran contrapuestos. No es esa, sin embargo, la aproximación freudiana. Freud rechaza la separación entre los términos de cultura y civilización, y toma distancia de la concepción de cultura como estado superior: “En nuestra indagación nos guardamos de refirmar el prejuicio según el cual cultura equivaldría a perfeccionamiento, sería el camino prefijado al ser humano para alcanzar la perfección” (Freud, 1993 [1930], p. 95).<sup>2</sup>

¿Cuál es entonces el uso freudiano específico de la noción de *kultur*? Las definiciones más concisas las podemos encontrar en *El Porvenir de una ilusión* (1927) y en *El malestar en la cultura* (1930). Allí, Freud considera que la *kultur* incluye dos aspectos interrelacionados: el saber y las capacidades para dominar la naturaleza y las normas para regular las relaciones humanas. Cultura será entonces:

La cultura humana —me refiero a todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal (y omito diferenciar entre cultura y civilización)— muestra al observador, según es notorio, dos aspectos. Por un lado, abarca todo el saber y poder-hacer que los hombres han adquirido para gobernar las fuerzas de la naturaleza y arrancarle bienes que satisfagan sus necesidades; por el otro, comprende todas las normas necesarias para regular los vínculos recíprocos entre los hombres y, en particular, la distribución de los bienes asequibles. Esas dos orientaciones de la cultura no son independientes entre sí; en primer lugar, porque los vínculos recíprocos entre los seres humanos son profundamente influidos por la medida de la satisfacción pulsional que los bienes existentes hacen posible; y en segundo lugar, porque el ser humano individual puede relacionarse con otro como un bien él mismo, si este explota su fuerza de trabajo o lo toma como objeto sexual; pero además, en tercer

---

<sup>2</sup> En el presente trabajo, las citas de la obra Freud son tomadas de la edición de las *Obras Completas* de Amorrotu (1993), tal como se consigna en las referencias. No obstante, para evitar la sobre carga textual de citar en cada momento la fecha de edición y la fecha de publicación del trabajo, optaremos por citar solamente la fecha de publicación del texto freudiano.

lugar, porque todo individuo es virtualmente un enemigo de la cultura, que, empero, está destinada a ser un interés humano universal (Freud, 1927, pp. 5-6).<sup>3</sup>

En esta cita, puede observarse algunos de los principales elementos propuestos por Freud, necesarios para la posterior comprensión del malestar en la cultura: una noción de cultura que incluye saberes y normas para la relación con la naturaleza y los seres humanos; y una relación de tensión entre la cultura y el individuo, al cual como se ha visto, llega a mencionar como un enemigo de la primera. Asimismo, Freud plantea algo que tendrá un eco particular: la noción de cultura como aquello que nos diferencia de los animales. Como veremos en el siguiente capítulo, en la cultura shipibo-konibo existen un conjunto de prácticas para enfatizar dicha distinción, aun cuando debemos resguardarnos de entenderla desde nuestras categorías occidentales. En la cosmovisión shipibo-konibo, los “animales” fueron previamente “personas” y es a partir de *la transformación de su cuerpo* por un ser mítico (el inca) que devienen en lo que actualmente son (Ruiz, 2016; Bertrand-Ricoveri, 1996; Bertrand-Rousseau, 1984).<sup>4</sup>

Dicho esto, volvamos a la obra freudiana para recordar la distinción que en ella se hace de los términos de cultura (*Kultur*) y sociedad (*Gesellschaft*). La segunda, de acuerdo con Freud, surge de la necesidad (*Ananké*) y el amor (*Eros*), para favorecer así la satisfacción sexual y la supervivencia a partir del trabajo en común. Dado el carácter conflictivo de esta agrupación, la cultura (en este caso, en el sentido descrito previamente, como el conjunto de normas para regular las relaciones humanas) surgiría para el mantenimiento de esta agrupación.<sup>5</sup> No obstante lo dicho, es cierto también que, en ocasiones, Freud

---

<sup>3</sup> La definición de cultura en el texto de 1930 repite, de manera más concisa, la definición de 1927. Así, en *El malestar en la cultura*, Freud señala que por cultura debe entenderse “(...) toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres” (Freud, 1930, p. 88).

<sup>4</sup> Viveiros de Castro (1998, p. 472) plantea que se trata de aspecto central y común en la cosmovisión de los pueblos amerindios: “La condición original común tanto de humanos como de animales no es la animalidad sino la humanidad”.

<sup>5</sup> La distinción entre sociedad y cultura ha sido un tema ampliamente discutido en el campo de las ciencias sociales. Por nuestra parte, consideramos esclarecedora la distinción hecha por Bourdieu en el sentido que



utiliza el término *gesellschaft* en un sentido afín al que le da a *kultur*, por ejemplo, cuando señala que la sociedad le exige al individuo la renuncia a la satisfacción pulsional.

### 1.1.2. El antagonismo entre cultura y pulsión

Un aspecto fundamental de la teoría freudiana sobre la cultura radica en la oposición entre esta y la pulsión. Como recuerda Strachey (Freud, 1908, p. 162) esta idea se encuentra presente desde las primeras reflexiones freudianas. Así, tan pronto como en 1897, el *Manuscrito N*, da cuenta de lo que Freud le escribe a Fliess:

“Sagrado” {“heilig”} es lo que estriba en que los seres humanos, en aras de la comunidad más vasta, han sacrificado un fragmento de su libertad sexual y su libertad para incurrir en perversión. El horror al incesto (impío) estriba en que, a consecuencia de la comunidad sexual (también en la infancia), los miembros de la familia adquieren cohesión duradera y se vuelven incapaces de incorporar extraños al grupo. Por eso es antisocial - la cultura consiste en esta renuncia progresiva -. Al contrario, el “superhombre” (Freud, 1897, p. 299).

Esta idea fuerza respecto a que la cultura y las pulsiones se oponen será desarrollada posteriormente en otros textos, principalmente: *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (Freud, 1908), *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa* (1912), *Tótem y Tabú* (1912-1913), *De guerra y muerte* (1915), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930) y *¿Por qué la guerra?* (1933).

Entre estos, podemos decir que, si bien no son ni el primero ni el último, por su grado de desarrollo de la temática, *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* y *El malestar en la cultura* constituyen los dos grandes polos entre los cuales se elabora la teoría

---

la sociedad se estructura sobre la base de dos tipos de relaciones: relaciones de fuerza, relacionadas con el valor de uso y el valor de cambio; y relaciones de sentido, relacionadas con la organización de la vida social (Cfr. Canclini, 2004, p. 34).

freudiana sobre la cultura. En ambos, Freud desarrolla con detenimiento aspectos esbozados en otros trabajos. En lo que sigue, con el propósito de caracterizar la noción de malestar en la cultura, haremos un recorrido diacrónico por las elaboraciones freudianas, reseñando los planteamientos de los principales textos desde el de 1908 hasta *El malestar en la cultura*, que será trabajado en el siguiente acápite.

El trabajo sobre *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (Freud, 1908) es particularmente sugerente para los propósitos de la presente investigación, por cuanto esboza los dos grandes ejes sobre la conceptualización del malestar: de un lado, su relación con el hecho de que la cultura se edifica sobre la sofocación de las pulsiones y, de otro, que características culturales específicas están asociadas con formas específicas de presentación del malestar. En este trabajo, con mucha claridad, Freud plantea, nuevamente, el antagonismo entre la cultura y las pulsiones, y destaca que la primera es construida sobre la base de la sofocación de las segundas:

En términos universales, nuestra cultura se edifica sobre la sofocación de pulsiones. Cada individuo ha cedido un fragmento de su patrimonio, de la plenitud de sus poderes, de las inclinaciones agresivas y vindicativas de su personalidad; de estos aportes ha nacido el patrimonio cultural común de bienes materiales e ideales (Freud, 1908, pp. 167-168).

A su vez, en tanto no se pueden satisfacer totalmente las pulsiones, se destina parte de esa energía a la labor cultural por medio de la sublimación. No obstante, no todos los individuos tienen una capacidad de sublimación idéntica por lo que:

Una cierta medida de satisfacción sexual directa parece indispensable para la inmensa mayoría de las organizaciones, y la denegación de esta medida individualmente variable se castiga con fenómenos que nos vemos precisados a

incluir entre los patológicos a consecuencia de su carácter nocivo en lo funcional y displacentero en lo subjetivo (Freud, 1908, p. 169).

Acá es donde, plantea Freud, se hace presente la interferencia de la moral sexual de la época (configuración histórica específica), pues restringe la posibilidad de satisfacción al limitarla al matrimonio monógamo, siendo al mismo tiempo la abstinencia algo que no es fácilmente alcanzable, dado el carácter “refractario e indócil” de la pulsión sexual. (Freud, 1908, p. 176). Incluso en el matrimonio, la frecuencia de las relaciones sexuales es limitada por miedo a la descendencia no deseada. Y las propias relaciones sexuales, estarían entorpecidas si es que hubo continencia prematrimonial, puesto que ésta, afirma Freud, suele conducir a la impotencia en el hombre y la frigidez en la mujer. Freud plantea entonces que la sofocación de las pulsiones en las condiciones descritas se encuentra asociada al surgimiento de las psiconeurosis:

Es verdad que las pulsiones sexuales inhibidas ya no se exteriorizan cómo tales: en esto consiste el éxito; pero se exteriorizan de otras maneras igualmente nocivas para el individuo, y lo vuelven tan inepto para la sociedad como la misma satisfacción inalterada de aquellas pulsiones que se sofocaron: y en esto consiste el fracaso del proceso, fracaso que a la larga supera con creces al éxito. Los fenómenos sustitutivos que aquí emergen a consecuencia de la sofocación de lo pulsional constituyen lo que describimos como nerviosidad, en especial como psiconeurosis (Freud, 1908, p. 171).

Tenemos acá un resultado paradójico, como señala Freud, un fracaso del proceso, pues el sofocamiento de las pulsiones, que es condición de posibilidad para la edificación de la cultura, genera nerviosidad y, en esa medida atenta también contra el “propósito cultural”:

la neurosis, hasta donde llega y quienquiera que sea el afectado por ella, sabe arruinar el propósito cultural, y así en verdad promueve el trabajo de las fuerzas anímicas sofocadas enemigas de la cultura, de suerte que la sociedad no puede anotarse una ganancia obtenida a costa de sacrificios; no tiene derecho a adjudicarse ninguna, puesto que paga la obediencia a sus abundosos preceptos con el aumento de la nerviosidad (Freud, 1908, pp. 180- 181).

Unos años después, en 1912, Freud publica el trabajo *Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa*. En este texto podemos observar, nuevamente, que el examen freudiano aborda cómo características culturales específicas contribuyen al malestar del individuo, varón o mujer. Freud plantea que una “conducta amorosa normal” requiere de la reunión de la corriente *tierna* y la corriente *sensual*. En el caso del varón, al no poder integrar ambas corrientes:

Para protegerse de esa perturbación, el principal recurso de que se vale el hombre que se encuentra en esa escisión amorosa consiste en la degradación psíquica del objeto sexual, al par que la sobrestimación que normalmente recae sobre el objeto sexual es reservada para el objeto incestuoso y sus subrogaciones (Freud, 1912, p. 177).

La doble vida sexual frecuente en la sociedad sería, de acuerdo con Freud, consecuencia de que no se ha logrado integrar la corriente tierna y la sensual, en la relación con la mujer, pues esto remitiría a la vinculación de ambas con la madre en un origen. En el caso de la mujer, señala Freud, si bien no es notable la necesidad de degradar al objeto sexual, habría una asociación entre sexualidad y prohibición:

(...) la prolongada coartación de lo sexual y la reclusión de la sensualidad a la fantasía tienen para ella otra consecuencia de peso. A menudo le sucede, en efecto, no poder desatar más el enlace del quehacer sensual con la prohibición, y

así se muestra psíquicamente impotente, es decir, frígida, cuando al fin se le permite ese quehacer (Freud, 1912, p. 180).

Es importante destacar que, también en este texto, puede observarse cómo el examen freudiano no se agota en una perspectiva “culturalista”, planteando que, aunque ciertas características culturales cambiasen, esto no significaría que la pulsión llegaría a una satisfacción plena: “Creo que, por extraño que suene, habría que ocuparse de la posibilidad de que haya algo en la naturaleza de la pulsión sexual misma desfavorable al logro de la satisfacción plena” (Freud, 1912, p. 182).<sup>6</sup>

Al respecto, Freud destaca que dos serían los principales factores detrás de esa falta de satisfacción. De un lado, los objetos sexuales son subrogados del objeto originario y, en esa medida, no satisfacen plenamente. De otro lado, la exigencia cultural impide integrar los elementos coprófilos y sádicos que se hallan vinculados también a lo sexual: “Lo excrementicio forma con lo sexual una urdimbre demasiado íntima e inseparable, la posición de los genitales – *inter urinas et faeces*- sigue siendo el factor decisivo e inmutable” (Freud, 1912, pp. 182-183).

Ahora bien, en línea semejante a lo planteado en el trabajo de 1908, el hecho de que no pueda haber satisfacción plena sería también “la fuente de los más grandiosos logros culturales, que son llevados a cabo por medio de una sublimación cada vez más vasta de sus componentes pulsionales” (Freud, 1912, p. 183).

Otro trabajo que es importante destacar en este recorrido, es *De guerra y muerte* (Freud, 1915). Escrita al inicio de la primera guerra mundial, en ella Freud expresa con claridad su desilusión por tan devastador acontecimiento:

---

<sup>6</sup> Más adelante, en *El malestar en la cultura* Freud retoma este aspecto y señala refiriéndose a la vida sexual “Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función misma, lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos,” (1930, p. 103).

La guerra, en la que no quisimos creer, ha estallado ahora y trajo consigo. . . la desilusión. No sólo es más sangrienta y devastadora que cualquiera de las guerras anteriores, y ello a causa de las poderosas y perfeccionadas armas ofensivas y defensivas, sino que es por lo menos tan cruel, tan encarnizada y tan inmisericorde como ellas (Freud, 1915, p. 280).

Ahora bien, el texto va bastante más allá de la desilusión producida por un hecho histórico, por más horrendo que este haya sido. Partiendo de un hecho específico, el texto subraya el lado asocial del ser humano, el cual es frecuentemente ignorado pues se sobrevalora la tendencia social del hombre y los efectos de la educación en él. Sin embargo, señala Freud, las disposiciones antisociales permanecen siempre dispuestas a manifestarse o generan enfermedad. En el texto, Freud subraya el papel del impulso agresivo en el ser humano: el hombre “civilizado” alojaría dentro de sí esa misma tendencia que poseían sus antecesores.

(...) la afrenta y la dolorosa desilusión que experimentamos por la conducta inculta de nuestros conciudadanos del mundo en la presente guerra no estaban justificadas. Descansaban en una ilusión de la que éramos prisioneros. En realidad, no cayeron tan bajo como temíamos, porque nunca se habían elevado tanto como creímos (Freud, 1915, p. 286).

En la segunda parte del ensayo, Freud ahonda en la temática de la muerte, aproximándose, como ha destacado Gómez (2002, p.314) a la noción de pulsión de muerte al examinar la idea del “placer de matar”. El inconsciente del hombre actual, señala Freud, no cree en la muerte propia, desea la muerte del extraño y es ambivalente hacia la persona amada, al igual que el hombre primordial. La guerra retira las capas tardías de la cultura “y hace que en el interior de nosotros nuevamente salga a la luz el hombre primordial” (Freud, 1915, p. 300).

Otro hito clave en el camino que estamos recorriendo es *El porvenir de una ilusión*. Escrito unos años antes que *El malestar en la cultura*, y claramente con un talante más optimista que el segundo, se trata de un texto en el cual Freud analiza el fenómeno religioso. Excede los objetivos del presente trabajo, describir el análisis que Freud hace de la religión en ésta y en otras obras. Sin embargo, es importante en el recorrido que venimos realizando pues, más allá del fenómeno religioso propiamente dicho, en esta obra Freud retoma diversos elementos de la teoría de la cultura que venía trabajando y adelanta algunas de las líneas que desarrollará en *El malestar en la cultura*.

En cuanto a la concepción de la cultura, Freud vuelve a situarla del lado de la represión, en tanto es necesario controlar las tendencias libidinales así como la poca disposición de los individuos hacia el trabajo:

Parece, más bien, que toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional; ni siquiera es seguro que, en caso de cesar aquella compulsión, la mayoría de los individuos estarían dispuestos a encargarse de la prestación de trabajo necesaria para obtener nuevos medios de vida. Yo creo que es preciso contar con el hecho de que en todos los seres humanos están presentes unas tendencias destructivas, vale decir, antisociales y anticulturales, y que en número de personas poseen suficiente fuerza para determinar su conducta en la sociedad humana (Freud, 1927, p. 7).

La compensación por estas renunciaciones sería para los individuos la identificación narcisista con el grupo, la gratificación artística (poco accesible a la mayoría) y la protección frente a la naturaleza. No obstante lo dicho, es importante destacar el contraste entre el talante optimista de este texto y el de *El malestar en la cultura*.

### 1.1.3. Pulsión de muerte, síntoma y culpa

Luego del recorrido realizado, llegamos finalmente a 1930, fecha de publicación de *El malestar en la cultura*. El examen de este texto nos permitirá caracterizar con mayor detalle tanto el concepto que le da nombre a nuestro trabajo, cuanto sus orígenes y las diversas fuentes del mismo.

Así como la primera guerra mundial fue el telón de fondo del texto *De guerra y muerte* (Freud, 1915); en 1930, la crisis económica, el derrumbe de la bolsa de New York (días antes de la entrega del manuscrito al editor) y el ascenso de Hitler en Alemania fueron el telón de fondo para *El malestar en la cultura* (Roudinesco y Plon, 2008, p. 676). Examinemos sus principales planteamientos en relación con la temática que nos ocupa.

Luego de abordar en el primer capítulo algunos aspectos del fenómeno religioso, Freud constata la realidad del sufrimiento humano, la cual atribuye a tres fuentes, siendo el que proviene de los vínculos humanos el que sentimos más doloroso:

Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos. Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso quea cualquier otro; nos inclinamos a verlo como un suplemento en cierto modo superfluo, aunque acaso no sea menos inevitable ni obra de un destino menos fatal que el padecer de otro origen (Freud, 1930, pp. 76-77).

Ante esto, en su esfuerzo por lograr la felicidad, el ser humano apelaría a diversos medios como: la evitación de la realidad por intoxicación, los desplazamientos libidinales (sobre todo vía sublimación), el aislamiento, la religión, el amor o el goce de la belleza. Si las alternativas previas fallan, la enfermedad y la neurosis serían todavía un refugio. Pero,



señala Freud, cada uno de estos caminos posee a su vez, sus propias insuficiencias. En el caso del amor sexual se puede llegar a una felicidad muy intensa, pero nos exponemos al mismo tiempo al mayor sufrimiento. En el caso de la sublimación, por ejemplo, a través de la creación artística o la investigación, se requiere de dotes particulares que no son asequibles para todos y no protegen del todo contra el sufrimiento. Freud sentencia entonces, lapidariamente, que: “El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable” (1930, p. 83).

Destacando la inevitabilidad de las dos primeras fuentes de sufrimiento (la naturaleza y la fragilidad de nuestro cuerpo), Freud señala que la tercera fuente, es decir, la social, tiene una dimensión también inevitable dado que proviene de la propia cultura. Retomando lo señalado en trabajos previos, Freud hace notar nuevamente que “la cultura se edifica sobre la renuncia de lo pulsional” (Freud, 1930, p. 96). De un lado, tenemos las restricciones a la vida sexual y de otro, las restricciones a la agresividad; ambos en permanente relación. Veamos a continuación ambos aspectos.

En cuanto a la sexualidad, la cultura se comporta respecto a ella “como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo” (Freud, 1930, p. 102)<sup>7</sup> imponiendo un conjunto de restricciones que hacen imposible la satisfacción plena. Esto incluso, en el caso del amor genital heterosexual (lo único no proscrito, señala Freud) dadas las restricciones relacionadas con la monogamia y la legitimidad.

Es importante no perder de vista que sobre este punto, aunque titubeante, Freud no se priva de sugerir lo que ya había planteado en 1912 en *Sobre la más generalizada*

---

<sup>7</sup> El subrayado es nuestro. Queremos destacar de este modo el significante, caro a los desarrollos marxistas retomados por Lacan, pero también, a la realidad de los pueblos indígenas, más de una vez *explotados* por occidente. Y también, por supuesto, por otros pueblos indígenas, como veremos, por ejemplo, en el capítulo 2, al aludir a la práctica de tomar prisioneros y mujeres de otros pueblos. La hostilidad hacia el otro, destacada por Freud también en el texto que estamos comentando (Cfr. Freud, 1930, p. 108) no es patrimonio de occidente, aunque la performance histórica de este haya sido particularmente destacada.

*degradación de la vida amorosa*; a saber, que la insatisfacción no solo está relacionada con la presión cultural sino con algo inherente a la propia pulsión:

Muchas veces uno cree discernir que no es sólo la presión de la cultura, sino algo que está en la esencia de la función misma, lo que nos deniega la satisfacción plena y nos esfuerza por otros caminos. Acaso sea un error; es difícil decidirlo (Freud, 1930, p. 103).

Siguiendo la reflexión freudiana, en su esfuerzo por regular las relaciones insatisfactorias entre los hombres, la cultura no solo debe restringir la satisfacción sexual sino también la de los impulsos agresivos, los mismos que deben ser reconocidos en el ser humano en toda su magnitud:

(...) el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. «*Homo homini lupus*» (Freud, 1930, p. 108).

La presencia de esta inclinación a la agresión, plantea Freud, afecta entonces los vínculos con los demás y exige de la cultura un trabajo para lidiar con ello y ponerle límites a las pulsiones agresivas. Incluso si se suprimiera la propiedad privada y hubiera una total liberación de la vida sexual, “ese rasgo indestructible de la naturaleza humana [la agresividad] lo seguiría adonde fuese” (Freud, 1930, p. 111). Las restricciones a la agresividad constituyen entonces fuente de malestar: “Puesto que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano,

comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella” (Freud, 1930, p. 111).

No obstante, nos queda todavía precisar cómo es que la cultura puede controlar la agresividad de los seres humanos, dada la insistencia de la misma. En el intento por responder a esta pregunta es que entra en juego, de manera explícita, la segunda teoría pulsional freudiana, vale decir, la presencia de la pulsión de muerte junto al eros. De esta manera, se hace explícito el objetivo del ensayo: “analizar la naturaleza del “malestar” con la ayuda de la dualidad pulsional postulada unos años antes” (Roudinesco y Plon, 2008, p. 678). En el texto que venimos examinando, Freud plantea que la agresión es “el retoño y el principal subrogado de la pulsión de muerte” (Freud, 1930, p. 117) y el principal obstáculo de la cultura. La necesidad y las ventajas del trabajo conjunto son insuficientes para mantener la unión entre los hombres, de allí la importancia de los vínculos libidinales entre estos. Sin embargo, la agresión atenta contra dicha tarea, en sentido estricto, contra la cultura.

Para responder entonces la interrogante planteada al inicio del párrafo anterior, Freud plantea que, en su intento por limitar la destructividad humana, la cultura la dirigirá también hacia el individuo, haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, el superyó: “la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (Freud, 1930, p. 120)<sup>8</sup>.

Ahora bien, el superyó, señala Freud, presenta características peculiares, por cuanto, de un lado, reprocha no solo acciones, sino también los ímpetus permanentes de la pulsión; y

---

<sup>8</sup> De acuerdo al texto, el superyó no se encuentra desde el inicio, sino que es resultado de un proceso que sigue la siguiente secuencia: (...) primero, renuncia de lo pulsional como resultado de la angustia frente a la agresión de la autoridad externa —pues en eso desemboca la angustia frente a la pérdida del amor, ya que el amor protege de esa punitiva—; después, instauración de la autoridad interna, renuncia de lo pulsional a consecuencia de la angustia frente a ella, angustia de la conciencia moral (Freud, 1930, p. 124).

de otro, las renunciaciones a la satisfacción, lejos de satisfacerla, incrementan paradójicamente su severidad: “cada fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumido por el superyó y acrecienta su agresión (contra el yo) (Freud, 1930, p. 125).

Asimismo, si bien la influencia externa influye en la severidad del superyó y la culpa concomitante a la misma que experimentan los sujetos, Freud señala que esta influencia no lo es todo. Retomando los planteamientos de *Tótem y tabú* (Freud, 1913), plantea que, en el origen del sentimiento de culpa, se encuentra también la huella del parricidio originario, donde se puede evidenciar la ambivalencia hacia el padre, amado y odiado a la vez. Freud plantea entonces que el sentimiento de culpa es, no solo inevitable (se encuentra asociado a la sociabilidad que adviene luego del parricidio originario) sino que también es “el problema más importante del desarrollo cultural, y (...) que el precio del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha provocado por la elevación del sentimiento de culpa” (Freud, 1930, p. 130).

Tenemos entonces, ahora, junto a las restricciones de la sexualidad y las manifestaciones sintomáticas resultantes de ella, al sentimiento de culpa y las restricciones a la agresividad (subrogado de la pulsión de muerte) como fuentes del malestar en la cultura de acuerdo con Freud. No obstante, subsisten todavía algunos aspectos del planteamiento freudiano que es importante precisar. Terminaremos esta sección con ello, vale decir, destacando los nexos entre síntomas y culpa.

Ambos, sostiene Freud, tienen su origen en la represión pulsional, aunque el componente que se reprime en cada caso sea distinto: “Cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa” (Freud, 1930, p. 134). Al respecto, conviene recordar dos precisiones realizadas por Freud. De un lado, que las variedades pulsionales difícilmente se presentan aisladas una de otra y que, junto a la represión, la angustia es un punto común entre la culpa y los síntomas:

Acaso venga a cuento aquí la puntualización de que el sentimiento de culpa no es en el fondo sino una variedad tópica de la angustia, y que en sus fases más tardías coincide enteramente con la angustia frente al superyó. Ahora bien, la angustia muestra las mismas extraordinarias variaciones en su nexa con la conciencia. De algún modo, ella se encuentra tras todos los síntomas (...) (Freud, 1930, p. 131).

Represión de la sexualidad y de la agresión (retoño de la pulsión de muerte); síntoma, culpa, angustia, tales son, de acuerdo al recorrido realizado, los orígenes y las modalidades de expresión del malestar en la cultura de acuerdo con Freud. A través de ellos, como adelantamos al inicio de esta sección, podemos identificar que el malestar en la cultura posee una dimensión estructural y una dimensión histórica. Estructural por cuanto la renuncia a lo pulsional sería condición necesaria para la cultura, en cualquier momento y lugar. Histórica, en tanto cada cultura propone y promueve formas específicas para lidiar con los aspectos estructurales señalados. Siguiendo esta línea, podemos decir también que, teniendo como telón de fondo un malestar necesario e inevitable, el combate permanente entre las fuerzas de vida y la pulsión de muerte puede tener diferentes desenlaces, según las diferentes configuraciones culturales.

#### 1.1.4. Malestar (*Unbehagen*) y consumo en Freud

De *El malestar en la cultura* dijo Lacan, y concordamos plenamente con él, que “es una obra esencial, primera, en la comprensión del pensamiento freudiano y en la intimación de su experiencia. Debemos darle toda su importancia” (Lacan, 1988, pp.15-16). Ello es, precisamente, lo que hemos querido en el acápite anterior. Pero es necesario todavía hacer una precisión más, la cual nos permitirá establecer un puente entre los planteamientos que hemos revisado de Freud y la noción de discurso capitalista. Nos referimos a la relación entre malestar y consumo.

Al respecto, Marinas (2010) realiza un análisis del contexto argumentativo de la obra freudiana y plantea que *El malestar en la cultura* “apunta al cogollo mismo de lo que va siendo ya la cultura del consumo: la falta de límite, la denegación de la castración” (Marinas, 2010, p. 63).

El autor destaca que Freud vive entre tres modelos de cultura que, de diversos modos, dejan huellas en la obra. *La primera*, en la que nace Freud, es el Antiguo Régimen, con su identidad basada en el linaje. *La segunda*, que crece rápidamente en Viena, es la del capitalismo de producción, en la que campea el fetichismo de la mercancía y la identificación de las personas se basa en su actividad. *La tercera*, el capitalismo de consumo que, instalado en la segunda guerra y desarrollándose desde inicios del siglo XX, agudiza las contradicciones entre los mandatos de producción y disfrute.

El significante utilizado para nombrar la obra aporta también luces al respecto. Si bien como hemos visto en el acápite anterior, Freud plantea que “El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable” (1930, p. 83), en lugar de nombrar a su obra como *La infelicidad en la cultura* (*Das unglück in der kultur*) utiliza el término *unbehagen* cuyo análisis léxico nos remite a la falta de contención, lo cual Marinas vincula con la falta de límite y denegación de la castración propia de la cultura del capitalismo de consumo.

Si hacemos el recorrido léxico, nos encontramos con que *Hag* es cerco, protección; *Hagen* es proteger, cuidar; *Hage* es lo que contiene, *Behagen* es facilitar y proteger conteniendo y *Unbehagen* es lo que molesta porque deja de contener. *Unbehagen* es, por lo tanto, desazón, descuido, inconveniencia. Como en inglés lo es *Discontent*. Infelicidad por el desbordamiento (Marinas, 2010, pp. 62-63).

A continuación, seguiremos este nexo entre malestar, cultura y capitalismo, a partir de los planteamientos de Lacan sobre el denominado discurso capitalista, el cual, como veremos, se caracteriza precisamente por el rechazo de la castración.

## 1.2. Lacan y el discurso capitalista

La teorización lacaniana sobre los discursos permite profundizar, de diversas formas, los planteamientos freudianos sobre el malestar en la cultura, en particular, a partir de la noción de discurso capitalista. Se trata de una mutación del discurso del amo (Lacan, 1992, p.181) que da cuenta de formas actuales del malestar y, en esa medida, resulta relevante para la comprensión del malestar en la cultura shipibo-konibo, incorporada actualmente al mercado aunque bajo condiciones de “diglosia cultural”. Con este concepto aludimos, de acuerdo con Tubino y Zariquiey (2007), a las condiciones de subordinación de una o más culturas respecto de la hegemónica.

Examinaremos entonces en esta sección la noción de discurso capitalista y el malestar concomitante al mismo.

### 1.2.1. Lacan lector de Marx

Los planteamientos de Marx fueron puestos a trabajar por Lacan en el marco de su teorización sobre el objeto  $a$  y los cuatro discursos. Por ello, antes de acercarnos a los desarrollos lacanianos propiamente dichos, es importante que delimitemos algunos de los conceptos de Marx puestos a trabajar por el psicoanalista francés. Como es sabido, Marx *realiza un análisis* exhaustivo del sistema capitalista, análisis cuya descripción en toda su complejidad desborda los propósitos de la presente sección. No obstante, respondiendo a los mismos, reseñaremos a continuación los principales planteamientos de Marx retomados por Lacan.

Empecemos señalando que para Marx, es el trabajo humano lo que genera valor: “lo que determina la *magnitud de valor* de un objeto no es más que la *cantidad de trabajo socialmente necesario*, o sea *el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción*” (1999, p. 7). Ahora bien, más allá de su valor de uso, una vez que el producto es destinado al mercado para ser consumido por otro, convirtiéndose entonces en mercancía, su valoración, como un significante en relación con otros significantes, adquiere nuevas significaciones, las cuales son denominadas por Marx como “metafísicas”:

Considerada como *valor de uso*, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoquemos esta propiedad suya como *producto* del trabajo humano. Es evidente que la actividad del hombre hace cambiar a las materias naturales de forma, para servirse de ellas. La forma de la madera, por ejemplo, cambia al convertirse en una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, sigue siendo un objeto físico vulgar y corriente. Pero en cuanto /empieza a comportarse *como mercancía*, la mesa se convierte en un objeto físicamente metafísico. No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso (Marx, 1999, pp. 36-37).

Es por esto que determinados objetos adquieren un gran valor, aun cuando su uso no sea estrictamente necesario, como es el caso de las joyas. El secreto de la mercancía, dirá Marx, es que las relaciones materiales entre los objetos invisibilizan la relación social que está a la base. Es lo que denomina “fetichismo de la mercancía”, esto es “la apariencia *material* de las condiciones *sociales* del trabajo” (Marx, 1999, p.46). Y, precisamente, este



“fetichismo de la mercancía” constituye para Marx una de las características del modo de producción capitalista en donde el trabajo mismo se convierte en mercancía.

El mercado, ciertamente, no se origina con el modo de producción capitalista, pero en este adquiere carácter de estructura en tanto la lógica de la producción capitalista es producir la mayor cantidad de plusvalía posible. El precio pagado en el mercado por la mercancía como valor de cambio permite que el capitalista pueda apropiarse del valor del trabajo no remunerado y reinvertirlo en el ciclo productivo. Esto queda expresado en la fórmula general del capital: Dinero (D) – Mercancía (M) – Dinero excedente (D’).

Este incremento o excedente que queda después de cubrir el valor primitivo es lo que yo llamo *plusvalía (surplus value)*. Por tanto, el valor primeramente desembolsado no sólo se conserva en la circulación, sino que su *magnitud de valor* experimenta, dentro de ella, un cambio, se incrementa con una *plusvalía*, se valoriza. Y este proceso es el que lo convierte en capital (Marx, 1999, p. 107).

En última instancia, podemos afirmar con el Marx de *El Capital* que la plusvalía es lo central en el modo de producción capitalista:

La producción capitalista no es ya *producción de mercancías*, sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital. Por eso ahora, no basta con que produzca en términos generales, sino que ha de producir concretamente plusvalía. Dentro del capitalismo, *sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer rentable el capital* (Marx, 1999, p. 425-426).

De manera congruente con esto, e incorporando la noción de goce<sup>9</sup>, Lacan señalará que:

---

<sup>9</sup> Gárate y Marinas (2010) han fundamentado por qué *gozo* traduce al español, de manera más adecuada que *goce*, el uso que Lacan hace del término *jouissance*. Pese a ello, dado el uso consagrado en la literatura

(...) la plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio: el de la producción extensiva, por consiguiente insaciable, de la falta-de-gozar. Por una parte se acumula para acrecentar los medios de esta producción a título de capital. Por otra extiende el consumo sin la cual esta producción sería vana, justamente por su inepticia a procurar un goce con que ella pueda retardarse (Lacan, 1970, p.58-59).

Lacan tomará nota de los aspectos reseñados, poniéndolos a trabajar en la edificación de un impresionante aparato conceptual desde el cual ejerce y articula la clínica del caso y la clínica de lo social.

#### 1.2.2. De la plusvalía al plus-de-gozar<sup>10</sup>

En el marco de la conceptualización de la noción de objeto *a* y la elaboración progresiva de la teoría de los cuatro discursos, Lacan establece una homología entre la plusvalía de Marx y la noción de plus-de-goce. Empecemos remarcando, como lo hace el propio Lacan, que no se trata de una analogía: “Decir homología es decir que su relación no es de analogía. Se trata de lo mismo. Se trata de la misma estofa, en la medida en que está en juego la cinceladura del discurso” (Lacan, 2008, p. 41). Veamos entonces de qué se trata. Lacan advierte con precisión el lugar del mercado y el hecho de que en el sistema capitalista el propio trabajo se convierte en mercancía, permitiendo la producción de plusvalía:

Marx parte de la función del mercado. Su novedad es el lugar donde sitúa el trabajo. No es que el trabajo sea nuevo, sino que sea comprado, que haya un

---

psicoanalítica en español, incluyendo las traducciones de la obra del mismo Lacan, en el presente trabajo continuaremos utilizando el término *goce*.

<sup>10</sup> Este es también el título colocado a la clase introductoria del *Seminario XVI* (Lacan, 2008). Lo utilizaremos para desarrollar la noción de discurso capitalista, aunque aludiremos también a desarrollos más allá de esa sesión propiamente dicha.

mercado del trabajo. Esto le permite a Marx demostrar lo que hay de inaugural en su discurso, y que se llama plusvalía (Lacan, 2008, p. 16).

En este marco, es que se plantea la homología entre la plusvalía y el plus-de-gozar, el trabajo que supone una renuncia al goce permite también una recuperación de goce:

El trabajo no era nuevo en la producción de la mercancía, como tampoco era nueva la renuncia al goce (...). La novedad es que haya un discurso que articule esta renuncia, y que haga aparecer lo que llamaré la función del plus-de-gozar (Lacan, 2008, p.17).

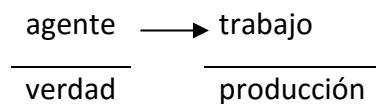
Retengamos entonces, hasta el presente momento, que el *Seminario XVI* (Lacan, 2008) nos brinda una primera aproximación a la noción de discurso capitalista a partir de la relación de homología entre la plusvalía el plus-de-gozar. Para comprender en mayor medida este concepto, será necesario que abordemos la teoría de los discursos desarrollada en el *Seminario XVII* (Lacan, 1992) así como otros textos de inicios de los años setenta, en los que Lacan aporta precisiones sobre el concepto que nos ocupa. Veámoslo.

### 1.2.3. Los cuatro discursos

La noción de discurso es utilizada con diferentes sentidos por distintos autores. En el caso de Lacan, "(...) esa noción de discurso ha de tomarse como vínculo social, fundado en el lenguaje (...)" (Lacan, 2011, p. 26). En el *Seminario XVII*, Lacan (1992) formaliza cuatro tipos de discurso, vale decir, cuatro tipos de lazo o vínculo social en los que el sujeto – lo representado por un significante para otro significante- ocupará un lugar específico. Podemos entonces decir, con Lacan, que el discurso alude a una estructura formal caracterizada por modalidades específicas de relación entre sus elementos siendo estos:

- S1: el significante amo.
- S2: el saber, el goce del Otro.
- a: el objeto *a* o el goce.
- $\mathcal{S}$ : el sujeto, a distinguir del sujeto viviente, aun cuando este sea “el sitio de la marca” (Lacan, 1992, p. 11).

A su vez, estos cuatro elementos pueden ocupar cuatro diferentes lugares, en una estructura cuatripartita (Lacan, 1992, p. 182):



Estos lugares son definidos del siguiente modo:

- El agente, que “no es en absoluto a la fuerza el que hace, sino aquel a quien se hace actuar” (Lacan, 1992, p. 182), es lo que define el discurso.
- El lugar del trabajo destinado al surgimiento de la verdad.
- La producción, esto es, “lo que resulta del trabajo”, sin relación alguna con la verdad (Lacan, 1992, p. 188).
- El lugar de la verdad, lo que no se puede decir pero que constituye el motor del discurso.

De esta forma, la ubicación específica de los elementos en cada uno de los lugares y la relación concomitante entre los mismos, definirán a cada uno de los cuatro discursos, cuatro tipos de lazo social fundados en el lenguaje. Presentamos a continuación la conceptualización de estos discursos:

Discurso del amo: este discurso viene a ser “el discurso matriz” pues a partir del mismo se generan los otros discursos rotando sus elementos. En el discurso del amo el lugar del agente es ocupado por el significante amo (S1) que representa al sujeto (los discursos incluyen siempre la función sujeto) para otro significante (S2), pero este trabajo significativo produce al objeto  $a$  como excedente. Lacan señala que el  $a$  es identificable con la función de la plusvalía (Lacan, 1992, p. 46). El lugar de la verdad es ocupado por el sujeto incompletamente representado por el significante  $\$$

$$\frac{S1}{\$} \longrightarrow \frac{S2}{a}$$

Discurso de la histérica: “revela la relación del discurso del amo con el goce, en la medida en que el saber ocupa el lugar del goce” (Lacan, 1992, p. 98). Como destaca Dylan (1997, p.74), no debe entenderse este discurso como aquello que una histérica dice, sino, como se ha destacado, de un tipo específico de vínculo en el cual puede ubicarse cualquier sujeto. El sujeto barrado (dividido por el significante amo), el sujeto de la falta es en este caso el agente de la modalidad discursiva.

$$\frac{\$}{a} \longrightarrow \frac{S1}{S2}$$

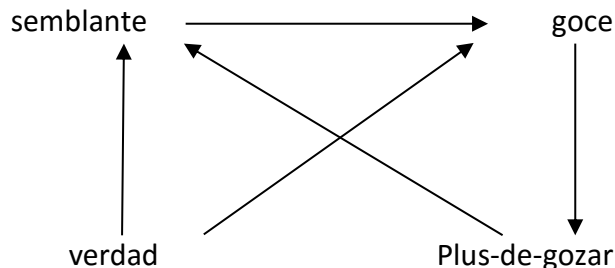
Discurso de la universidad: en este vínculo social “el saber (S2) “ha ido a parar al lugar del orden, del mando, al lugar ocupado en un principio por el amo” (Lacan, 1992, p.109). Al igual que lo señalado respecto del discurso de la histérica, no se alude en este caso, necesariamente, al discurso de una institución de enseñanza o de un integrante de la misma. sino a un vínculo social que se estructura desde el saber.

$$\frac{S2}{S1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

Discurso del analista: este discurso en cuya formulación Lacan trabajaba durante todo el periodo que nos ocupa, es exactamente el reverso del discurso del amo. El objeto *a* ocupa el lugar del agente, es decir, “el lugar desde donde el discurso se ordena, desde donde se emite, la dominante, si puedo decirlo así” (Lacan, 1992, p.45). Como ha destacado Dylan (1997, p.75) “El hecho de que este discurso [el discurso del analista] es el inverso del discurso del amo subraya que, para Lacan, el psicoanálisis es una práctica esencialmente subversiva que socava todos los intentos de dominación del otro y dominio del saber”.

$$\begin{array}{ccc} a & \longrightarrow & \S \\ \hline S2 & & S1 \end{array}$$

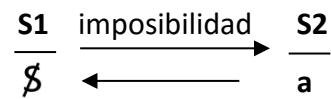
Luego del Seminario XVII, Lacan continúa desarrollando diversos aspectos de lo planteado allí. Así, en el *Seminario XIX* (2012a, p. 65) presenta los siguientes lugares, a partir de los cuales retoma su conceptualización de los discursos:<sup>11</sup>



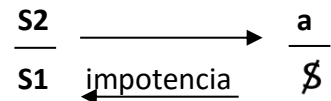
Por su parte, en el *Seminario XX* (Lacan, 2011, pp. 25-26) retoma los lugares planteados en el *Seminario XVII* y añade la flecha de la imposibilidad que va desde el agente hacia el otro; y la flecha de la impotencia, de la producción a la verdad. De esta manera, los discursos son establecidos del siguiente modo:

<sup>11</sup> Nótese también que el goce cambia del lugar que tenía asignado en el discurso de la histérica en la conceptualización previa.

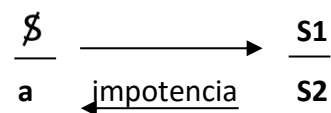
### Discurso del Amo



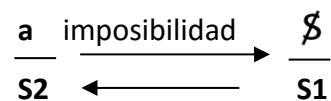
### Discurso de la Universidad



### Discurso de la Histórica



### Discurso del Analista



Soler (2000) ha destacado que la noción de discurso corresponde a la noción de civilización freudiana.<sup>12</sup> En este sentido, el discurso regula, homogeniza y prescribe formas de goce congruentes con el mismo, aunque dicha labor no sea lograda en su totalidad pues subsistirá siempre un resto de goce que no conseguirá ser tramitado por el discurso.

<sup>13</sup> Precisamente, el síntoma puede ser definido como “la parte de goce que, para un sujeto

---

<sup>12</sup> La traducción al español del texto de la referencia utiliza el término “civilización”. Sin embargo, atendiendo a lo desarrollado en la sección sobre *Freud y el malestar en la cultura* acerca de las relaciones entre los términos de “civilización” y “cultura” y el uso que de ellos Freud realiza; consideramos que el término que debió utilizarse es el de “cultura”.

<sup>13</sup> Nótese la semejanza de esta formulación de la noción discurso realizada por Soler con la definición de “civilización” realizada por Miller: “¿Qué es una civilización? Digamos que es un sistema de distribución del goce a partir de semblantes. En la perspectiva analítica, en la perspectiva del superyó (concepto que

dado, se sustrae a la homeostasis de los goces ordenados por el discurso” (Soler, 2000, p.230).

Siguiendo por esta línea, podemos decir entonces que *hay malestar en el discurso* precisamente por cuanto este no logra subsumir la totalidad del goce (pulsión). Se trata entonces de un aspecto estructural, en tanto hay “algo en la naturaleza de la pulsión sexual misma desfavorable al logro de la satisfacción plena” (Freud, 1912, p.182). Pero, al mismo tiempo, este malestar estructural toma configuraciones específicas propias de las condiciones de vigencia de un discurso. El denominado discurso capitalista constituye justamente una noción que nos acerca a la comprensión del malestar en la cultura en nuestro tiempo. Con los elementos planteados hasta acá, acerquémonos ahora más al mismo.

#### 1.2.4. De un discurso que no sería discurso

Como hemos señalado, el discurso capitalista es una mutación del discurso del amo. En el *Seminario XVII* se lo presenta como tal, aun cuando desde el *Seminario XVI*, la conceptualización lacaniana va delineando progresivamente una caracterización específica. Esta caracterización es formalizada en un matema en la conferencia en Milán *Del discurso psicoanalítico* (Lacan, 1972).

Como primera aproximación al discurso capitalista, podemos señalar que con dicha noción se alude al vínculo social propio de las sociedades capitalistas, vínculo social que a su vez es “correlativo a la generalización de la Forma Mercancía en el mundo contemporáneo” (Rosario, 2013, p. 72). Como una especie de Rey Midas, todo lo que el discurso capitalista toca es convertido en mercancía: la sexualidad, los padecimientos, la educación, la identidad étnica exotizada o los territorios de los pueblos indígenas, apetecidos con voracidad oral por las industrias extractivas.

---

nosotros no podemos mejorar), una civilización es un modo de goce, incluso un modo común de goce, una repartición sistematizada de los medios y las maneras de gozar” (Miller y Laurent, 2006, p. 18).



A través de la noción de discurso capitalista, Lacan plantea una articulación entre dinámica económica y dinámica pulsional, siendo esta la que en última instancia define al discurso. De allí que, como señala Alemán, “la esencia del discurso capitalista no es económica, ni técnica sino de plusvalía de goce” (2003, p. 31).

Así como las sociedades capitalistas se caracterizan por la producción de plusvalía, el discurso capitalista se caracteriza por la función del plus-de-gozar. Lacan plantea que “En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía” (Lacan, 2008, pp. 18-19). Pero, a su vez, esta plusvalía supone una expoliación de goce:

Lo que Marx denuncia en la plusvalía es la expoliación de goce. Y sin embargo, esta plusvalía es la memoria del plus de goce, su equivalente del plus de goce. El sentido que tiene la sociedad de consumidores proviene de esto, que a lo que constituye su elemento calificado, entre comillas, como humano se le atribuye el equivalente homogéneo de cualquier plus de goce producto de nuestra industria, un plus de goce de imitación, por decirlo todo (Lacan, 1992, pp. 85-86).

Así como la plusvalía se reinvierte en el ciclo productivo, así también el plus-de-gozar, producción excedente del trabajo del saber (S2), es “reinvertido” o reintroducido en el discurso. Los productos de la industria que se introducen al mercado para su consumo (mercancías) buscan engañar al plus-de-gozar, pero no pueden colmar el campo del goce, generando una falta de satisfacción:

Los medios de producción, es decir, eso con lo que se fabrican cosas que engañan el plus de gozar, y que, lejos de poder esperar colmar el campo de goce, no están

siquiera en condiciones de bastar para lo que, debido al Otro, está perdido (Lacan, 2008, p. 94).

Por ello, esta falta-de-satisfacción buscará ser aplacada a través de un nuevo consumo que vendrá acompañado de una nueva insatisfacción. En este sentido, en el discurso capitalista se produce para consumir y se consume para producir en una dinámica circular (Declerq, 2006).

Tenemos entonces que en el discurso capitalista la producción y consumo de mercancías está acoplada al movimiento pulsional en una dinámica circular, simultáneamente económica y pulsional, que tiene a la plusvalía como causa de deseo:

(...) la plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio: el de la producción extensiva, por consiguiente insaciable, de la falta de gozar. Por una parte se acumula para acrecentar los medios de esta producción a título de capital. Por otra extiende el consumo sin la cual esta producción sería vana, justamente por su ineptia a procurar un goce con que ella pueda retardarse (Lacan, 1970, pp. 58-69).

En esta dinámica circular de producción-consumo-*producción* de insatisfacción, las prescripciones del discurso capitalista no se realizan a partir de ideales comunes, sino a partir del mercado, el que ocupa entonces el lugar del Otro. En este marco podemos comprender lo señalado por Lacan en 1975 cuando plantea que: “Sólo hay un síntoma social: cada individuo es realmente un proletario, es decir, no tiene ningún discurso con qué hacer lazo social, dicho con otro término, semblante” (Lacan, 2007, p. 86).

Por ello, podría decirse que el discurso capitalista es en realidad un falso discurso, en tanto no genera lazo social. Más que relaciones entre sujetos, se promueve la relación del sujeto con las mercancías sin pasar por lo simbólico. El discurso capitalista *produce al*

*sujeto del mercado*<sup>14</sup>, al consumidor que apetece insaciable los objetos de goce producidos intensivamente gracias a la técnica. En este sentido, destaca Soler, “homogeniza sin pasar por lo universal de los ideales de la tradición” y “forcluye los asuntos del amor” (2013, pp. 221-223).

Por ello también, como ha destacado Rosario (2013) el discurso capitalista supone un rechazo de la política:

El discurso capitalista representa también un rechazo de la política, pero no su eliminación. El discurso capitalista es la continuación de la política por otros medios. El individuo satisfecho instalado en la inercia homeostática que le procura su ser en el mercado, no puede querer saber nada de una modificación del orden (político) en el que está emplazado (Rosario, 2013, p. 76).

Precisemos más. La dinámica discursiva capitalista no solo rechaza la política y atenta contra el lazo social promoviendo la relación entre individuos y mercancías más que el vínculo entre sujetos; sino que en última instancia, el discurso capitalista rechaza la castración, y rechaza por lo tanto al sujeto del inconsciente. En este sentido, Alemán (2014) destaca que el discurso capitalista no solo no sería un discurso, sino que sería más bien un “contradiscurso” en tanto su dinámica circular cancela la imposibilidad:

Lo que Lacan denominó *discurso capitalista* no se caracteriza, precisamente, por posibilitar o permitir la experiencia del inconsciente. Por el contrario, puede ser considerado como un “contradiscurso”, porque no cumple con las posibilidades estructurales de lo que Lacan llama discurso. Y, como digo, el discurso capitalista está constituido de tal manera que la experiencia del inconsciente no encuentra el lugar para resolverse como experiencia. Por tanto, podemos afirmar que, si en un discurso queda cancelada la imposibilidad, porque de manera circular todos sus

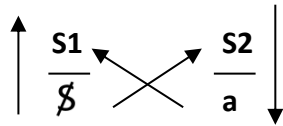
---

<sup>14</sup> Utilizamos el sintagma para dar cuenta de los planteamientos de Lacan en relación con el discurso capitalista, aun cuando, precisado como tal, no lo hayamos encontrado en su obra.

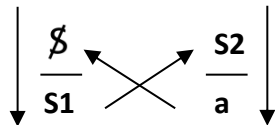
lugares están conectados, y no habiendo lugar para la heterogeneidad o la brecha, entonces la experiencia del inconsciente se vuelve imposible (Aleman, 2014, p. 31).

Podemos retomar lo señalado con la ayuda del matema del discurso capitalista, contrastándolo con el matema del discurso del amo.

Discurso del amo (según el matema de -Lacan, 2009, p.95):



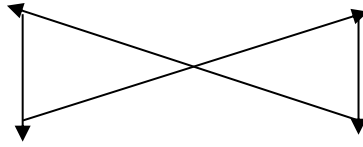
Discurso capitalista:



La sección izquierda del matema da cuenta de una permutación de los lugares que en el discurso del amo ocupan el sujeto de la falta (§) y el significante amo (S1), como si el sujeto de la falta fuera su propio amo, ajeno a la castración. La inversión del sentido del vector ( $\downarrow$ ) entre el lugar del semblante/agente y el lugar de la verdad expresa “el rechazo de la verdad del discurso (...) El agente del discurso (lugar del semblante) repudia la determinación que recibe de la verdad para pasar a dirigirla” (Aleman, 2014, p. 30).

La inversión de sentido del vector de la izquierda da cuenta de la circularidad de la dinámica discursiva, liquidándose de este modo la impotencia entre el lugar del plus de gozar (a) y el lugar de la verdad (S1).

Movimiento circular del discurso capitalista (tomado de Alemán, 2014, p. 30):



El plus de gozar (a), a través de los objetos del mercado, comanda al sujeto del mercado devenido consumidor ( $\$$ ) que, considerándose amo, rechaza la castración. Si amar es “dar lo que no se tiene” (Lacan, 1999, p. 217), entregar la falta, al rechazar la castración, el discurso capitalista rechaza también el amor. De allí que el capitalismo pueda ser considerado como “una invocación al goce, en su desconexión con el amor” (Alemán, 2014, p. 102).

#### 1.2.5. Subjetividad, síntomas y discurso capitalista

Economía y pulsión, mercancías e insatisfacción, plusvalía y plus de gozar, ruptura del vínculo social, rechazo de la castración: tales son las coordenadas que, hasta el momento, hemos venido destacando respecto a la caracterización del discurso capitalista y su malestar concomitante. Es preciso que ahora demos un paso más y explicitemos, aún más, este malestar. Para ello, nos serán de utilidad los desarrollos que, de las nociones lacanianas de discurso y discurso capitalista realiza, entre otros, la psicoanalista francesa Colette Soler (2013, 2007, 2000). Comencemos desde el inicio, es decir, desde Freud.

En la sección *Freud y el malestar en la cultura* habíamos visto que las restricciones que la cultura ejerce sobre la agresividad y la sexualidad constituían fuentes de malestar, trasponiéndose los componentes agresivos en sentimiento de culpa y los libidinales en síntomas, aunque ambos componentes difícilmente se presenten aislados entre sí (Freud, 1930).

En este sentido, la cultura (“el discurso”), de acuerdo a lo señalado por Soler propone determinadas vías de satisfacción pulsional que sin embargo no consiguen siempre su cometido. Aquí entran a tallar entonces los síntomas neuróticos, en tanto “las neurosis son formaciones asociales; procuran lograr con medios privados lo que en la sociedad surgió por el trabajo colectivo” (Freud, 1913, p. 78).

Nótese entonces que los síntomas implican un punto de ruptura con las modalidades de satisfacción pulsional prescritas por la cultura, y que, en esa misma medida, son reveladores de las características de la misma: “el neurótico no es un simple “enfermo”. Por su imposibilidad de acomodarse a las exigencias de represión cultural, revela-*en su disidencia*-la verdad misma de la cultura” (Assoun, 2003, p. 56).

En este sentido Lacan destaca que el síntoma objeta, no es conforme con el ser social (2007, p. 96), siendo el mismo “La manera en que cada uno sufre en su relación con el goce, en la medida en que este solo interviene por la función del plus-de-gozar” (Lacan, 2008, p. 38).

Los síntomas entonces expresan, también, las características del malestar en la cultura en una época dada, en un discurso específico. Frente a la homogenización de goces prescrita por el discurso, los síntomas nos revelan el goce que en el sujeto escapa a las prescripciones del discurso: “Siempre singular, rebelde a la universalización, el síntoma es un principio de disidencia” (Soler, 2007, p. 278).

Estructura e historia: así como al analizar el malestar en la cultura en los desarrollos freudianos identificamos un malestar “estructural” (condición de posibilidad de la cultura y propio a la naturaleza misma de la pulsión rebelde a su satisfacción plena) y un malestar “histórico” (propio configuraciones culturales específicas); así también, la teorización desde los discursos nos permite identificar ambos aspectos. Como ha destacado Soler (2013, p.222), no se puede “imputar al capitalismo los infortunios del sexo”, ni es obra del

mismo el hecho de que no haya relación sexual. Estamos allí, ante hechos de estructura, transhistóricos. Pero, al mismo tiempo, las configuraciones discursivas proponen modalidades específicas de tramitación, o de intento de tramitación de esos elementos estructurales. En este sentido, los síntomas son históricos y transhistóricos: “Históricos en sus manifestaciones porque son función de la lengua y del discurso de la época, pero transhistóricos en su estructura” (Soler, 2007, p. 103).<sup>15</sup>

Habiendo destacado este anudamiento entre lo estructural y lo histórico, volvamos entonces al discurso capitalista y su malestar “histórico”. Podemos encontrar acá dos grandes manifestaciones. De un lado, la configuración de un tipo de subjetividad específica a partir de la ruptura del vínculo social promovida por el discurso y la dinámica de goce que le es propia (Soler 2000; Zavaro, 2004). Soler denomina a este tipo de subjetividad como “narcinista”: “Narcinismo” inscribe la preocupación de cada uno por sí mismo, es decir, la fragmentación del lazo social, y “cinismo” inscribe la aspiración furiosa al goce” (Soler 2000, p. 235). De otro lado, tenemos los síntomas que objetan la homeostasis del discurso capitalista pero que, al mismo tiempo, son producto del mismo. Soler (2000) los denomina configuraciones disidentes de goce:

Se pueden enumerar los síntomas disidentes. Podrían incluir las depresiones, en la medida en que los deprimidos a menudo son abstencionistas del superyó consumidor; es mi tesis. Podrían incluir a los toxicómanos, divorciados del falo. Pueden incorporar los trastornos alimentarios, que son los más regresivos y los más tolerados por el discurso. Pueden agregar a los niños *gadgets* (...) Podrán incluir las crisis de sobreconsumo, de subconsumo, los gastos maníacos, las nuevas cleptomanías (Soler, 2000, p. 240).

---

<sup>15</sup> En un sentido afín, Miller alude a “una parte constante del síntoma, que es su lazo pulsional, y otra variable, que es su inscripción en el campo del Otro” (Miller y Laurent, 2006, p. 380).

Hemos identificado entonces dos dimensiones, subjetividad narcisista y configuraciones disidentes de goce, que son expresión del malestar en la cultura propia de la dinámica discursiva capitalista caracterizada por Lacan.

Para el caso específico de Perú, desde el psicoanálisis lacaniano, aunque sin utilizar la noción de discurso capitalista, Ubilluz (2006) ha planteado cómo, el régimen subjetivo del capitalismo global, que promueve el narcisismo y la perversión, se ha articulado con la denominada “subjetividad criolla”, configurando así el régimen subjetivo de la sociedad peruana. Precisemos los términos utilizados.

Por cinismo, Ubilluz alude a “una posición existencial que se distancia del Otro como ficción colectiva” (2006, p. 28) y por *perversión* se alude a una relación con “una Ley superyoica que comanda el goce y que estigmatiza la falta de goce como una falta moral” (2006, p. 34).

En el caso de la *subjetividad criolla*, Ubilluz retoma la noción de “sujeto criollo” planteada por Portocarrero (2001) para aludir a unas coordenadas subjetivas caracterizadas por la relativización de la importancia de la ley y su transgresión. Para Portocarrero, las particulares características de la relación entre la península y las colonias así como entre las élites locales y las autoridades conllevan a que se instale desde entonces un orden transgresivo, el cual se consolida en la época republicana. Ubilluz (2006) plantea en su trabajo cómo este orden transgresivo se enlaza con el cinismo y la perversión promovida por la globalización capitalista:

(...) en nuestra época, la inexistencia del Otro es suplida por un orden narcisista en el que el *yo* se eleva al estatuto de *él* objeto digno de amor y el otro (el semejante) decae al estatuto de rival. Y que, enlazado al capitalismo, este orden imaginario – orden del *yo*, de sus espejos y fantasías– conduce al sujeto hacia el cinismo y la perversión. (...) el cinismo y la perversión no son posiciones existenciales que



garanticen o faciliten el ejercicio libre de la subjetividad, sino que, por el contrario, ellas hacen del sujeto un yo-súbdito de una voluntad ajena, la voluntad del mercado (Ubilluz, 2006, p.18).

Como puede observarse, estos planteamientos son análogos a los propuestos por Soler respecto de la subjetividad narcinista propia del discurso capitalista, aunque vinculados con características históricas, sociales y culturales específicas de Perú. No obstante, podemos decir también que todos los desarrollos descritos hasta el momento tienen como referente principal a la cultura occidental, no a las culturas indígenas amazónicas, y esto es válido incluso para los planteamientos relacionados con la subjetividad criolla.

En este sentido, sabemos ciertamente que el sistema capitalista es hegemónico hoy en día, que se ha difundido a escala planetaria. “Hay un solo malestar en la civilización: el Discurso Capitalista. Todas las civilizaciones o culturas fueron ya definitivamente alcanzadas por su movimiento circular, sin corte, sin imposibilidad” (Alemán, 2003, p. 29). Sabemos también que culturas como la shipibo-konibo han sido incorporadas al mercado y al intercambio con occidente. No obstante, no sabemos, aún, cómo es el impacto del discurso capitalista en una cultura amazónica como la cultura shipibo-konibo. Hacia ello nos abocamos, precisamente, en la presente investigación.

## CAPÍTULO 2: LOS SHIPIBO-KONIBO

La selva amazónica es un territorio diverso, exuberante, desafiante. Allí, en las riberas del río Ucayali y sus afluentes, en medio de un complejo proceso de relaciones con otros pueblos indígenas, con occidente, con la naturaleza, con ellos mismos; los shipibo-konibo han construido y construyen su historia, su singular forma de entender el mundo y de ubicarse en él; sus diferentes respuestas a nuestra común condición de seres hablantes, sexuados y mortales.<sup>16</sup>

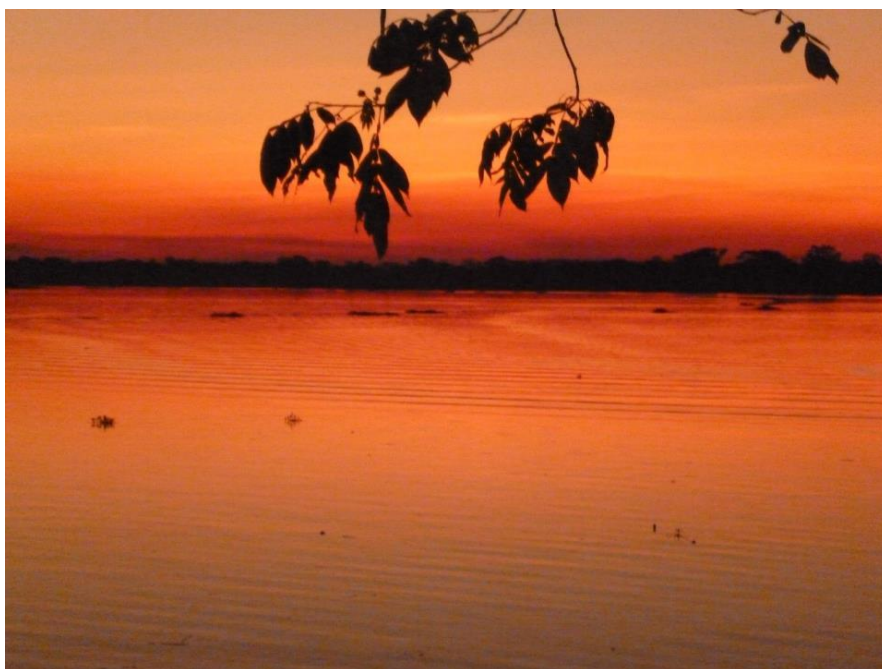
El escenario de esta historia es, principalmente, el bosque amazónico. Describiremos a continuación las características de este escenario a partir de lo señalado por Cárdenas (1989). Se trata del bosque seco tropical, de clima húmedo y cálido, con temperaturas que oscilan, según la época del año, entre los 38 °C y los 24 °C. Este bosque es recorrido por el Ucayali, un río caudaloso, navegable durante todo el año, que es conocido como *Paro* o *Shipibo Baon Paro* por los shipibo-konibo. Durante el año, *Paro* pasa por dos grandes periodos: la creciente, de octubre a abril; y la vaciante, de abril a setiembre. La diferencia de nivel entre las aguas altas y bajas oscila alrededor de diez metros. El curso del Ucayali varía con frecuencia, formando lagunas que se conocen como *cochas*, ricas en peces, sobre todo en la época de vaciante. Asimismo, se forman también canales entre las cochas y el río, conocidos como *caños*. Podemos representarnos el curso del río como una serpiente movediza que, al cambiar de postura y extenderse, exige a las comunidades diferentes adaptaciones, como desplazarse o incrementar los intercambios con las comunidades de zonas altas.

---

<sup>16</sup> Jorge Alemán (2003, p. 25) ha destacado que lengua, sexo y muerte nombran “la misma imposibilidad, la de establecer una relación “sustancial”, permanente, “natural”, con la vida”. Nuestro fraseo se basa en el utilizado por él en diversos contextos para dar cuenta de tal exilio.



Fotografía 1: Comunidad shipibo-konibo de Santa Rosa



Fotografía 2: Atardecer desde la comunidad shipibo-konibo de Palestina

Los sujetos de esta historia, los shipibo-konibo, pertenecen a la familia etnolingüística pano, la cual abarca una amplia área geográfica en la selva amazónica de la frontera de Perú y Brasil, principalmente, en la que pueden distinguirse siete grandes grupos: amahuaca, cashibo/cacataibo, cashinawa, mayoruna, yaminawa/sharanawa, panos medios y los panos del Ucayali (Erikson, 1993).

A lo largo de las orillas del río Ucayali, los shipibo-konibo fueron desarrollando su cultura e imponiéndose frente a otros pueblos pano, dominando de esta manera el extenso valle del río Ucayali (ver *Mapa 1*).

Su dominio de las planicies aluviales del Ucayali-el ecosistema más rico de la alta amazonía-y la práctica de incursiones guerreras para conseguir mujeres y esclavos, permitieron a los Shipibo-Conibo irse imponiendo poco a poco dentro de este gran eje de comunicación regional que es el río Ucayali, haciendo retroceder o reduciendo a los otros pueblos de habla pano (Morin, 1998, p. 279).

Actualmente, los shipibo-konibo son el pueblo pano más numeroso del Perú. Se estima en 22,517 su número de integrantes, lo que representa el 0.08 % de la población total del país y el 0.5 % de la población con idioma originario. (Instituto Nacional de Estadística e Informática [INEI], 2011; Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [Unicef], 2010).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Tomando en cuenta los datos disponibles, el estudio de Unicef sobre el *Estado de la Niñez Indígena* (2010) utiliza el criterio lingüístico para la identificación de la población indígena, reconociendo que la lengua es solo uno de los aspectos relacionados con la dimensión étnica y que aunque no logra capturar su complejidad, “constituye una de las pocas dimensiones de etnicidad que es posible capturar de manera precisa y homogénea en encuestas de hogares y censos” (Unicef, 2010, p. 10). Oficialmente, a la fecha de redacción del presente trabajo, el Ministerio de Cultura del Perú (2016) ha identificado 55 pueblos indígenas, a partir de los criterios contemplados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la Ley 29785. Los criterios objetivos son: continuidad histórica (existencia previa al establecimiento del Estado), conexión territorial (ocupación de una zona del territorio por parte de los ancestros) y el mantenimiento parcial o total de instituciones políticas, culturales económicas y sociales propias. El criterio subjetivo alude a la conciencia de formar parte un pueblo o grupo originario (identidad étnica) diferente del conjunto de la sociedad.

## Mapa 1

### Territorio shipibo-conibo en el valle del Ucayali



Tomado de: Morin (1998, p. 283)

En el presente capítulo, realizaremos un esbozo de algunas de las principales características de este pueblo a partir de lo planteado en la literatura etnográfica. Queremos destacar desde un inicio que se trata de una historia viva, en la que la cosmovisión y las prácticas culturales están en permanente proceso de resignificación. Iniciemos entonces esta travesía por el bosque amazónico del Ucayali para conocer a sus legítimos dueños, los shipibo-konibo.

## 2.1. La cultura shipibo-konibo

### 2.1.1. *Shipibo – Konibo*: el significante y la identidad

El actual pueblo shipibo-konibo es el resultado de la integración y fusión de los pueblos pano del Ucayali (shipibos, shetebos y konibos),<sup>18</sup> así como de diferentes intercambios e incorporaciones de elementos de otras culturas, indígenas y occidentales. Si bien cada uno de los pano del Ucayali ocupó tradicionalmente una zona de la ribera del Ucayali, los diferentes procesos de fusión cultural han hecho difícil distinguirlos con total claridad en la actualidad.

De acuerdo con Eakin, Lauriault y Boonstra (1980), los shetebo se ubicaban al norte del territorio de los shipibo, pero tanto por motivos de matrimonio y conquista, se considera que en la actualidad se encuentran ya fusionados con los shipibos. En el caso de los konibo, refieren los autores, el punto de división territorial tradicional lo constituía la ciudad de Pucallpa, ubicándose los shipibo al norte y los konibo al sur. Asimismo, señalan, los matrimonios entre ambos grupos han reducido al mínimo las diferencias culturales, que de por sí, no eran grandes.

---

<sup>18</sup> El año 2007, mediante Resolución Directoral N° 0337- 2007- ED, se aprueba el alfabeto de la lengua shipibo, el mismo que considera 19 grafías. Dada la fecha de esta normalización, es posible encontrar, incluso hasta la actualidad, diferentes formas de escribir el shipibo. De allí que, muchos de los textos consultados utilizan la grafía “konibo” en lugar de “konibo”, según la normalización. Salvo que se trate de citas literales, a lo largo del presente trabajo seguiremos la grafía normalizada.

En el caso de los idiomas shipibo, conibo y shetebo, las diferencias entre estos son muy pequeñas, fundamentalmente en “algunos términos de parentesco, algunos infijos, ciertas inflexiones gramaticales y la formación de algunos fonemas” (Morin, 1998, p. 286).

Hoy en día, dado el grado de integración entre estos pueblos, “se puede hablar ahora del grupo Shipibo-Conibo, o sólo del grupo Shipibo” (Tournon, 2002, p. 37). Efectivamente, aunque “shipibo-konibo” es la denominación oficial adoptada por el Ministerio de Cultura de Perú al elaborar la base de datos de pueblos indígenas (Ministerio de Cultura, 2016), es usual referirse a ellos simplemente como “los shipibo” o “el pueblo shipibo”. Por nuestra parte, utilizaremos en este trabajo la denominación oficial, pero queremos resaltar las diferentes dudas que hemos tenido respecto a cómo nombrar a este pueblo indígena y a sus miembros, dudas que no solo han estado relacionadas con aspectos de fluidez textual. Como si las dudas respecto a qué significante utilizar para nombrarlos nos remitieran a la complejidad de su historia, de su identidad, y a las propias tribulaciones de sus miembros sobre la misma.

Respecto a la integración de los diferentes pueblos pano del Ucayali, *Ranin Ama*, mujer shipiba cuyo nombre en castellano es Agustina Valera nos señala en su testimonio lo siguiente:

Nosotros somos diferentes pueblos: shipibo, conibo y shetebo. La lengua de los conibos es como la de nosotros, pero con ciertas diferencias. La lengua de los shipibos es normal, y la de los conibos es con cierto dejo. Los shetebos nombran las cosas de otra manera, usan otras palabras. Los shetebos también son nuestros paisanos, se visten como nosotros, también hablan nuestra lengua pero de manera un poco diferente. Además, también tienen costumbres como las nuestras, tienen sus adornos como los de nosotros. Como también son dueños del Ucayali no hablamos mal de los shetebos ni de los conibos. No vamos en contra de ellos, desde antes somos así, nos relacionamos. Con el correr del tiempo, los shetebos y

los conibos empezaron a casarse con los shipibos. Ahora hay los del Alto Ucayali que se han casado con mujeres shipibas. También los shipibos se han casado con mujeres conibas (Valenzuela y Valera, 2005; pp. 139-140).

En una perspectiva semejante, pero aludiendo también a culturas más allá de la familia pano, Lener Guimaraes, docente shipibo, destaca las múltiples identificaciones que hacen a su vez la identidad del pueblo shipibo-konibo:

Somos una mezcla: tenemos un poco de gringo, un poco de shipibo, un poco de conibo, un poco de shetebo, un poco de mestizo tenemos ahora; y entonces nosotros tal vez no nos hemos preguntado, en realidad, quiénes somos o quién soy. En cuanto a nuestras prácticas culturales, también las hemos mezclado, de todo un poco: de mestizo, o de shipibo, o de conibo o de shetebo. Somos resultado de toda una mezcla (Tubino y Zariquiey, 2007, p. 133).

Incluso, el propio significativo shipibo parece ser de origen exógeno aunque es ampliamente aceptado por los shipibo-konibo. Morin (1998, p. 289) señala cómo los exónimos shipibo y conibo han sido reivindicados frente a denominaciones como “indios” o “selváticos”, no teniendo en el primer caso connotación peyorativa. Además, señala la etnóloga, esto les ha permitido combatir el uso del término *tchama* o *chama*, considerado, este sí, ofensivo.

Tanto los testimonios de los miembros de este pueblo, como sus diferentes narraciones míticas señalan que el nombre shipibo tiene como origen al mono shipi (Bertrand-Ricoveri, 2010; Morin, 1998; Cárdenas, 1989).<sup>19</sup> Según algunas narraciones míticas, la costumbre de pintarse el rostro los asemejaba al shipi y por ello, los otros pueblos los llamaban shipibos. En otras, en los tiempos antiguos, es el inca el que los denominó de ese

---

<sup>19</sup> A partir de su experiencia con los shipibo, el escritor Luis Urteaga (1991) recopiló diferentes mitos y los presentó en versión literaria. En esta obra, Urteaga narra un mito sobre el origen del nombre shipibo, que lo asocia también al aspecto del mono shipi.



modo. Más adelante veremos, a través del análisis del *ani xeati*, la principal festividad de los shipibo-konibo, hoy extinta, la importancia de la figura del mono para la construcción de la identidad de los miembros de este pueblo.

¿Y qué podemos señalar respecto de los significantes konibo y shetebo? En las lenguas pano, el sufijo “bo” se encuentra presente en numerosos etnónimos (Bertrand- Ricoveri (2010, p. 43). De allí que, literalmente, konibo significa “gente del gimnoto” (pez amazónico semejante a la anguila), shetebo significa “gente del buitre”.

La siguiente narración muestra este papel del inca en nombrarlos como shipibos, el uso que “los blancos” hacen de este significante, pero también, la manera cómo ellos se reconocen:

Con un tañido de su flauta mágica él [el inca] nos convertía a su antojo en un animal o en una planta cualquiera; y como éramos tan rápidos y miedosos como los shipi, el Inca llamó Shipibo a la Gente de nuestro pueblo.

Desde entonces, hasta los blancos nos dan ese nombre.

Nosotros mismos no rechazamos ese apelativo: pero no nos llamamos así.

***Jonikonbo*** -los hombres- es el nombre que nos damos. Ese es nuestro verdadero nombre (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 43).

Como se indica con claridad en esta narración, existe además “un nombre verdadero”. Los shipibo-konibo se denominan a así mismos *jónibo* (los hombres) o *jónicobo/jonikonbo* (los verdaderos hombres). Esta autodenominación “implica la existencia de rasgos culturales

comunes, de una comunidad lingüística y de un modo de vida, introducido por el Inca civilizador” (Morin, 1998, p. 290).<sup>20</sup>

Esto nos sitúa ante las relaciones entre identidad y alteridad, entre “los verdaderos hombres” y quienes no lo serían. Existe para aludir a ello un significante, cuyo uso presenta varios matices: *náhua* o *nawa*. Se trata, tal como lo ha planteado Keifenheim (1990) examinando el sistema categorial kashinawa y el shipibo, de un concepto central en la construcción de la identidad y la alteridad en los pueblos pano.

De acuerdo con el Diccionario de Lorient, Lauriault y Day (2008, p. 278), el término *náhua* tiene cuatro acepciones: el indio salvaje, el mestizo, el blanco y el extranjero. Morin (1998, p. 290 y ss.), a partir de lo investigado por Bertrand Ricoveri, sintetiza las figuras de la alteridad *jonibo* expresadas en el término *náhua* del siguiente modo:

Cuando se aplica a indígenas, tenemos cuatro figuras principales:

- El *quiquin náhua*, es el indio salvaje, que vive en la selva profunda (*níi meran*). No saben cultivar, tejer, trabajar la madera, no conocen la sal, comen alimentos crudos, son caníbales, “viven desnudos y se abandonan a la lujuria” (Morin, 1998, p. 290).<sup>21</sup> Los antiguos los tomaban prisioneros y convertían en esclavos.
- Los *uni* o *cashibo*, que eran parte de los *jónicobo*, pero al no aceptar las normas civilizatorias de cori inca fueron castigados y devinieron caníbales y salvajes.
- Los *quiquín náhua* que pueden ser recuperados, a los que luego de ser capturados se les enseñó la cultura de los *jonibo*, aunque no llegarán a ser tales.

---

<sup>20</sup> La figura del inca es central en la cosmovisión de los shipibo-konibo. En las narraciones míticas, como señalaremos más adelante, se presenta bajo la forma de dos personajes, el inca bueno, civilizador (*cori inka*) y el inca malo, mezquino, avaro (*yoashiko inka*) (Bertrand Ricoveri, 2010). Como destacamos en el capítulo cuarto, la figura de *cori inka* expresa el reverso del ideal shipibo, un “buen shipibo” debe compartir, no ser mezquino.

<sup>21</sup> *Mutatis mutandi*, para muchos occidentales, los miembros de los pueblos indígenas, en general, serían *quiquín náhua*.

- Los *náhua* “civilizados”, a diferencia de los *quiquin náhua*, habitan las zonas ribereñas y se les reconoce una cultura particular.

Cuando se aplica a no indígenas, tenemos tres figuras principales:

- El *inca náhua*, el inca de los mitos, tanto en su figura civilizadora (*cori inca*) como en su figura mezquina y cruel (*yóashico inca*).
- El *viracocha náhua*, el blanco, figura ambivalente pues se le envidia su tecnología (herramientas, armas), “pero se le critica al mismo tiempo su violencia, su codicia, su avidez por el oro y sus ansias de dominación” (Morin, 1998, p. 291). Puede ser también un *pishtaco*, quien saca la sangre y la grasa, siendo esta última para hacer conservas enlatadas o para que funcionen máquinas a motor.<sup>22</sup>
- El *moso náhua*, el mestizo, que puede ser un aliado frente a los *pishtacos*, pero también continuar con las relaciones de explotación.

Por su parte, Ruiz (2016) sintetiza las diversas acepciones del término *nawa* en tres principales: extraño, extranjero, enemigo.<sup>23</sup> Nótese cómo, en medio de esta variedad de acepciones, los significantes nos remiten a relaciones de explotación, sea la de los shipibokonibo hacia los *quiquin náhua*, como la de “los otros” hacia los primeros. En esta línea, las siguientes palabras de un aprendiz chamán, nos muestran, además de los diferentes nombres y pueblos, la presencia de la explotación como dinamizador de la unión entre los pano.

---

<sup>22</sup> El personaje (*pishtaq* en quechua) se encuentra difundido en el mundo andino y en la costa del pacífico (Morin, 1998, p.471). Ansién (1989) ha señalado que durante al inicio del periodo colonial peruano, los *pishtacos* eran los conquistadores españoles o los misioneros que utilizaban la grasa para mejorar el sonido de las campanas. En términos generales, como ha destacado Vich (2011), se trata de un personaje relacionado con los intercambios desiguales. Al lector familiarizado con la cultura ibérica no se le escaparán las semejanzas del *pishtaco* con el *sacamanteca*.

<sup>23</sup> En esta misma línea, partiendo del caso de los yaminawa, otro de pueblo pano, Calavia (2003, p. 80) destaca que “*Nawa* es el extranjero, el enemigo, el no-gente”.

(...) shipi es un monito...shipibo, quiere decir los hombres monito...en realidad antes, antiguamente, habían varios grupos de gentes: de los tigres, de los pajaritos, de los monitos...habían montones...por ejemplo había isajunibu, shipijunibu, nomajunibu, inojunibu... pero todos eran de la misma tribu... cuando pasó el tiempo se unieron por la misma explotación, para defenderse se unieron los shipibo, con los shetebo, con los cunibo (Cárdenas, 1989, p. 29).

Es tiempo entonces de mirar la historia para, en un segundo tiempo y sin premura, como planteaba Lacan a los analistas, comprender algo de los shipibo-konibo y su malestar.

#### 2.1.2. *Shinan meran*: el recuerdo del pasado

No es mucho lo que se sabe con precisión sobre los shipibo-konibo antes de la llegada de occidente. Sabemos sí, que ya en el período precerámico, desde la fase Huanta (11000-9300 a.C.) y la fase Puente (9300-7700 a.C.) existe evidencia de interacción entre amazónicos y andinos, la misma que continuó durante el período cerámico (Ortiz, 2001).

En sus excavaciones, Lathrap (2010) encontró diversos restos cerámicos en el territorio de los shipibo-konibo, que evidencian la existencia de diferentes desarrollos e intercambios culturales, en particular, correspondientes a dos tradiciones culturales: Tutishcainyo y Shakimu. Los restos más antiguos tienen una antigüedad de entre 2000 a 1600 a.C., y fueron encontrados cerca de la laguna de Yarinacocha, en Tutishcainyo. Lathrap también encontró restos en Shakimu (650 a.C), en los cuales se evidencia tanto la influencia Tutishcainyo como de la cultura Chavín (andina). Otros sitios escavados y explorados por Lahtrap en territorio shipibo-konibo son Pacocha (400-500 d.C), Cashibocaño y Nueva Esperanza (770 d.C.) en los que se encuentra una cerámica distinta de las mencionadas previamente y que, según Myers (1970, citado por Tournon, 2002, p.34) podrían corresponder a los primeros pano.

Aprixmadamente, hacia el siglo 300 d.C., la denominada cultura Yarinacocha, que no duró más de dos centurias, fue invadida por grupos pano provenientes del sur. Poco poco, los pano fueron desarrollando su cultura, mientras se apropiaban de los terrenos aluviales del Ucayali central (Morin, 1998).

Tournon (2002) estima que hacia el siglo XIII, los antepasados de los shipibo, shetebo y konibo ocupaban ya las orillas del Ucayali, estableciendo diferentes tipos de relación con poblaciones como los tupi guaraní y los incas.

Se tienen datos algo más precisos de la historia del pueblo shipibo, a partir de la presencia europea en la amazonia, al inicio fundamentalmente misionera. Tournon (2002) señala que, al igual que en el caso de la población andina, el contacto con occidente significó para las poblaciones amazónicas el incremento de la mortalidad ocasionada por epidemias y enfermedades.

Durante los siglos XVII y XVIII, Franciscanos y Jesuitas, no sin rivalidades entre ellos, realizan diferentes intentos para evangelizar a los pueblos indígenas de la selva, realizando a la par diversos intercambios con ellos. Por ejemplo, de acuerdo con DeBoer (citado por Morin, 1998, p. 303) desde 1681 los conibo, que solían hacer excursiones para capturar mujeres, niños y hombres para las tareas agrícolas, viajaban hasta La Laguna para entregar sus prisioneros a los jesuitas (que los empleaban luego como intérpretes) a cambio de sal o elementos de hierro. Este último era particularmente apetecido. Así como los conibo viajaban hasta la Laguna, shipibos y shetebos aceptaban vivir en las misiones jesuitas con tal de apropiarse del hierro. Esto, sin embargo, vino aparejado de epidemias y de la devaluación de sus creencias y costumbres frente a los valores y ritos cristianos, de allí las diversas rebeliones que hubo durante todo este proceso (Morin, 1998).

En 1660, los shipibos en alianza con los Cocamas atacaron la misión jesuita del río Huallaga y en 1670 apoyan el ataque que shetebos y callisecas realizan a la misión de Panatahua (Unicef, 2012).

En el año 1698 (Eakin, Lauriault y Boonstra, 1980) shipibos, konibos y shetebos se alían para repeler a una fuerza española, lo que tuvo como resultado que durante treinta años se suspenda la actividad misionera en el territorio. En 1740, nos informan los etnógrafos, se reanudan las misiones pero en 1767, una revuelta que juntó nuevamente a shipibos, konibos y shetebos logra expulsarlas hasta mediados de 1790 cuando se reanudan hasta el presente.

En esta última revuelta destaca la figura de *Runcato*<sup>24</sup>, Jefe de Guerra que logra nuevamente unificar a shetebos, shipibos y konibos, a pesar de los conflictos entre los mismos que se vieron incrementados por la actividad misionera (Tournon, 2002).<sup>25</sup>

Aún hoy, estos enfrentamientos con los primeros misioneros permanecen en la memoria colectiva de algunos shipibos: “En el Ucayali no existían los mestizos, había puros shipibos. Eran bravos, no permitían que ingrese. Había mestizos que exploraban (los padres), a ellos les metían flechazos” (Saúl Rojas, *Caco Macaya*) (Unicef, 2012, p. 59). Sin embargo, en nuestra experiencia con los shipibo-konibo, son pocos los miembros del pueblo que conocen en la actualidad a la figura de Runcato, la cual además es prácticamente ignorada por la mayor parte de los demás peruanos.

La independencia peruana de España, declarada en 1821 y concretada en 1824, trajo como consecuencia diversos cambios en el conjunto de la sociedad peruana, aunque estos no hayan significado necesariamente una mejora en las condiciones de vida de las poblaciones indígenas. En el caso de los shipibo-konibo, de acuerdo con Tournon (2002),

---

<sup>24</sup> “*Rungato*” de acuerdo al texto de Eakin y otros (1980).

<sup>25</sup> Unas décadas antes de la rebelión de *Runcato*, en 1745, en la Selva Central del Perú, Juan Santos Atahualpa logró unificar a quechuas, asháninkas, amueshas y mestizos.

la independencia significó la caída del sistema misionero, lo que a su vez significó la dispersión de la población y el paso a un sistema mercantil – capitalista. Asimismo, se produjo la llegada a sus tierras de colonos peruanos y extranjeros.

Durante el siglo XIX, la revolución industrial y la consolidación del capitalismo significaron para los pueblos amazónicos un incremento de la presión sobre sus tierras. Es de destacar, de manera particular, la demanda de caucho y otras gomas silvestres hacia fines del siglo XIX e inicios del XX, utilizadas para diversos fines como la elaboración de llantas neumáticas para bicicletas y automóviles, aislantes de cables, zapatos, prendas impermeables, entre otros (Chirif, 2011).

Mientras que para el estado peruano y las élites nacionales este “periodo del caucho” significó un incremento enorme de los ingresos, para los pueblos indígenas fue un proceso plagado de atrocidades, pues eran tomados a la fuerza para trabajar en la extracción del caucho y sometidos a diversos abusos.<sup>26</sup> En el caso específico de los shipibo:

De 1880 a 1915, en el llamado “periodo del caucho”, los shipibo se pusieron al servicio de los patrones caucheros y, a cambio de bienes manufacturados, participaron en la captura de esclavos entre otros pueblos indígenas fuera de la planicie inundable del Ucayali, como los amahuacas, los campas asháninkas, matziguengas, entre otros (Unicef, 2012, pp. 97 - 98).

No obstante, también algunos shipibos fueron víctimas de los caucheros (Bertrand-Ricoveri, 2010; Morin, 1998). Bertrand- Ricoveri (2010, pp. 15-16) destaca que el hecho de haber puesto una práctica tradicional como la toma de prisioneros “al servicio del explotador blanco” muestra la capacidad de “transar con el otro” del pueblo shipibo, capacidad que parece haber contribuido a su subsistencia.

---

<sup>26</sup> Es muy conocida la descripción que de esa situación, para el caso del río Putumayo, realiza Roger Casement (2011). La novela *El sueño del Celta* del premio Nobel de literatura, Mario Vargas Llosa, tomó como referencia la experiencia de Casement en la Amazonía peruana y los reportes a las autoridades británicas.

Una vez que los precios internacionales del caucho disminuyeron significativamente, un número importante de “patrones” se dedicó al cultivo del algodón, utilizando nuevamente a los shipibos como mano de obra (Morin, 1998).

Un aspecto importante durante la primera mitad del siglo XX, es la llegada al territorio shipibo de misioneros protestantes. Ellos se establecen en las primeras décadas del siglo y, entre otros aspectos, impulsan las primeras escuelas bilingües, alrededor de las cuales la población shipiba se reagrupa y se conforman las primeras comunidades nativas (Unicef, 2012).

Entre estas misiones, por la magnitud de su labor y el impacto sobre los pueblos indígenas amazónicos, tiene un lugar particular el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), denominación bajo la cual desplegó sus actividades la organización evangélica “Wycliffe Bible Translators” creada por Wiliam Cameron Townsend en 1930 (Stoll, 1985). Precisamente, el ILV establecerá su filial en la laguna de Yarinacocha, en la ciudad de Pucallpa, ubicada en territorio shipibo. Stoll (1982) nos relata este proceso de irrupción en el mundo indígena del siguiente modo:

Hasta allí los traductores trajeron sus informantes lingüísticos; allí los convirtieron y entrenaron como maestros bilingües; y de allí los despacharon de regreso para atraer a dispersas poblaciones seminómadas alrededor de nuevas escuelas y convertirlas en congregaciones evangélicas. Para responder a los numerosos problemas sociales, sanitarios y de subsistencia que el nuevo patrón de asentamiento creaba, la filial lanzó proyectos de desarrollo comunal que reforzaron la tendencia de sus maestros/pastores a convertirse en empresarios. A través de estos maestros indígenas, la filial amalgamó escuela, iglesia y puesto comercial todo en uno – un nuevo sistema de autoridad, intercambio y



producción- que el ILV utilizó para absorber a los nativos dentro de la sociedad colonizadora y luchar contra sus tradiciones religiosas (Stoll, 1982, pp. 151-152).

Es decir, el Otro de occidente, anudando la educación, la religión y el mercado se impuso progresivamente sobre los shipibo-konibo. Aunque como veremos, no del todo.

A su vez, esta intrusión del Otro occidental se incrementa durante la segunda mitad del siglo XX. La ciudad de Pucallpa, ubicada en pleno territorio shipibo-konibo, crece significativamente, impulsada por la inauguración en 1953 de la carretera Lima-Pucallpa-Tingo María. Esto generó no solo mayores intercambios culturales, sino también, al igual que durante el periodo del guano, mayores presiones extractivas sobre el territorio shipibo-konibo, relacionadas tanto con la explotación de petróleo, la extracción de madera, la presencia de agricultores y pescadores hispanohablantes, como también, la presencia del narcotráfico y el terrorismo. Simultáneamente, la población shipibo-konibo crece significativamente, al igual que el acceso a la educación formal y la integración al mercado aunque, en gran medida, en condiciones de subordinación y discriminación (Unicef, 2012; Tubino y Zairquiey, 2007; Tournon, 2002; Morin, 1998; Cárdenas, 1989).

En este proceso, si bien la presencia del estado en la vida de las comunidades se ha incrementado, por ejemplo, a través de puestos de escuelas o puestos de salud, o de diversas colaboraciones con las comunidades como las que nos relató *Inin Bari* en el caso del desalojo de “mestizos” y de lucha contra el terrorismo (ver el capítulo cuarto); dicha presencia también ha significado vulneración de derechos en más de una ocasión. Por ejemplo, recientemente, una investigación periodística ha recogido testimonios de mujeres del pueblo shipibo-konibo que expresan haber sido esterilizadas sin su consentimiento durante el segundo periodo de gobierno de Alberto Fujimori (1995-2000).

Por ejemplo, en la comunidad de *Paoyhan*, se recogió el testimonio en shipibo de Delfina Yuyarima que, traducido, señala<sup>27</sup>:

Me amenazaron diciéndome que si tenía más hijos el gobierno ya no me ayudaría con ellos. Yo no quería que me ligaran, yo me cuidaba con pastillas y me funcionaba, no era necesaria la ligadura. En el hospital le dije a la enfermera que me atendió que no quería ligarme porque iba a quedar enferma. Me respondió que era simple y rápido y que luego me sentiría mejor. ¡Gran mentira! Y cuando llegó el médico le pedí por favor que no me operara, que yo necesitaba trabajar vendiendo pescado en el mercado para dar de comer a mis hijos. Me dijo que en una semana me pasaría todos los dolores, que al contrario era por mi bien. Yo nunca firmé ningún documento autorizando nada. Me amarraron brazos y pies en la operación. Cuando el suero empezaba a hacer efecto yo decía no voy a dormirme, no me va a dar sueño, no voy a dormirme para que no me ligen. Se reían las enfermeras, yo me ponía fuerte para no cerrar mis ojos. Me desperté y ya me habían cortado. ¡Ay, Dios mío, por qué me han hecho esta crueldad! Yo antes jugaba fútbol, pero después de la operación ya no puedo hacerlo porque me siento enferma (Goytizolo, 2016, s.p.).

Como se ha ido viendo, a lo largo del tiempo descrito, los shipibo-konibo han sabido incorporar elementos de otras culturas indígenas o de occidente. Por ejemplo, el fútbol es muy practicado por varones y mujeres en las comunidades, no es extraño por ello que Delfina Yuyarima aluda al mismo en duro testimonio. Al mismo tiempo, la literatura etnográfica señala que, a diferencia de otros pueblos indígenas, los shipibo-konibo han conservado muchas de sus tradiciones (Bertrand Ricoveri, 2010; Tournon, 2002; Eakin, Lauriault y Boonstra, 1980).

Un caso ilustrativo de ello, lo constituyen los shipibos migrantes en la ciudad de Lima, capital de Perú. A comienzos del siglo XXI se formó la comunidad de Cantagallo, en el

---

<sup>27</sup> La publicación del diario La República del 08 de junio de 2016 solo consigna directamente la traducción de este y otros testimonios. Véase: <http://larepublica.pe/impres/politica/774927-nunca-me-dieron-el-dinero-prometido-y-quede-malograda-para-siempre>

distrito de *El Rímac*, cerca del centro de la ciudad. La vida en una urbe de casi diez millones de habitantes implica, por supuesto, nuevos desafíos a las costumbres y la identidad. No obstante, la comunidad de Cantagallo mantiene todavía el uso de su lengua y ha logrado que se implemente una escuela que brinda educación intercultural bilingüe (shipibo- castellano), lo cual constituye para el caso de los pueblos indígenas, una situación prácticamente única en las ciudades del Perú. Como señalan Zavala y Bariola (2007), el hecho que en un contexto urbano una lengua minoritaria se mantenga, aun cuando sea utilizada para situaciones específicas, contradice la hipótesis de los estudios sobre migración y sustitución de lenguas, según la cual las lenguas minoritarias se perderían en contextos urbanos. Ahora bien, lo dicho sobre la comunidad de Cantagallo no significa en modo alguno que en esta no existan complejas problemáticas como el alcoholismo, la violencia contra la mujer, entre otros, según nos lo han reportado nuestros informantes, miembros de dicha comunidad (ver Capítulo IV).

Pero junta con esta capacidad para mantener, recreándola, la propia etnicidad, es también mucho lo que los propios shipibos consideran que se ha perdido, que se está perdiendo, o que se ha perdido ya, para siempre. De allí que, como señala Espinosa (2012) prácticamente todos los shipibos, jóvenes y mayores, coinciden en que se encuentran viviendo un tiempo de crisis. Sobre este tiempo de crisis, volveremos más adelante.

### 2.1.3. *Non nete*: el mundo shipibo-konibo

La cosmovisión shipiba es sumamente compleja, con numerosos matices en la forma de concebir los espacios y seres del mundo, y las diferentes relaciones entre ellos. Ni los textos etnográficos ni los informantes la describen siempre del mismo modo, aunque en medio de las diferencias, se pueden identificar líneas de sentido predominantes.

El estudio de Unicef (2012) señala que el mundo shipibo-konibo (*non nete*: nuestro mundo) está compuesto por cuatro grandes espacios: el agua (*jene*), la tierra (*mai*), el aire

(*niwe*) y el cielo (*nai*). Reseñamos a continuación dichos espacios a partir de lo indicado en dicho estudio. En estos cuatro espacios o mundos viven diferentes seres en interrelación: humanos, animales, plantas, astros y espíritus. En el mundo del agua (*jene nete*) viven los peces y otros seres capaces de transformarse en humanos. Entre ellos, es de destacar a *ronin*, la anaconda, madre del agua quien cuida del agua y de los peces y seres del *jene nete*. Al tratarse de comunidades que viven a las orillas del Ucayali y sus afluentes, el mundo del agua es fundamental, pues los peces son la base de su dieta y los ríos constituyen, además, y el principal medio de transporte. En la tierra (*mai*), viven los shipibos, los animales y diversos seres como los guardianes de las plantas, las madres de las plantas y el chullachaqui. El aire (*niwe*) es el espacio donde viven seres que castigan o hacen daño y que regulan el comportamiento de los shipibo. Por su parte, el cielo (*nai*) es el espacio donde se encuentran las almas de los muertos, en una playa, donde tienen sus casas y son recibidos por dos guacamayos.<sup>28</sup>

Sin aludir de manera explícita a los diferentes espacios descritos previamente para el *non nete* por la investigación de Unicef (2012), Bertrand-Ricoveri nos presenta los seres principales de los mundos y sus respectivas funciones.

**Kaná** (Rayo), **Ino** (Jaguar), **Ronin** (Anaconda), **Xono** (Lupuna) son los guardianes del universo. Rayo es el dueño del cielo, Jaguar ejerce su dominio sobre los animales salvajes en las profundidades de la selva, **Ronin**, el gran Anaconda, es el guardián de las aguas. Él es quien ha dibujado sobre la tierra el curso de nuestros ríos. Deslizándose por el suelo ha formado sus cauces. Él vela por los lagos y los ríos. **Xono** es el Gran Dueño de la lluvia y de los árboles. Es también un poderoso brujo. **Vorokan**, el volcán, controla el espacio subterráneo, Y también hay una multitud de espíritus, los **yoshin**, que vigilan el mundo. Todo aquello ha sido ordenado por Sol (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 46).

---

<sup>28</sup> De acuerdo a lo reportado en el estudio de Unicef (2012), las abuelas y abuelos participantes de la investigación discutieron si había que distinguir entre *niwe* y *nai*, llegando a la conclusión que sí. Otros autores como Morin (1998) refieren también la existencia de diversos “mundos”, aunque estos, siendo afines, no coinciden totalmente con los reportados por el estudio de Unicef.

En el marco de esta cosmovisión, es posible acercarnos al papel de los chamanes en el mundo shipibo-konibo.<sup>29</sup> Entre estos, podemos distinguir al *mueraya*, al *onanya* y al *yobe*.

De acuerdo con la investigación de Unicef (2012), el *mueraya*<sup>30</sup> es el chamán que puede desplazarse entre los diferentes mundos, comunicarse con los seres de los mismos, y es también el responsable de transmitir a los shipibos el conocimiento que tiene sobre los diferentes mundos. El *mueraya* ha seguido un estricto tratamiento con plantas lo que le permite tener conexión con los espíritus de ellas y a partir de ello, poder curar utilizando los poderes de las plantas. El *onanya*, es también curandero, pero no tiene la capacidad de comunicarse con otros seres o trasladarse entre los mundos. Finalmente, nos informa el estudio, el *yobé* o brujo, es el que utiliza las plantas para hacer daño.<sup>31</sup>

Sin embargo, Morin (1998) plantea que el *yobé* es más bien una especie de especialización en el uso, defensivo y ofensivo, de una flechas mágicas (*yobé*); especialización que tanto el *mueraya* como el *onanya* pueden desarrollar.

Es importante señalar que, a diferencia de otros pueblos en los cuales las mujeres no pueden acceder al chamanismo en edad fértil, en el caso de los shipibo-konibo esto sí es posible, precisamente, gracias al conocimiento de las mujeres de las plantas *rao*, las plantas con poderes. Incluso, suele considerarse que las chamanes mujeres pueden tener mayores poderes que los chamanes, aunque las primeras deben evitar ejercer la práctica durante la menstruación (Belaunde, 2005).

---

<sup>29</sup> Morin (1998) destaca que, a diferencia de otros pueblos pano y pueblos indígenas de las tierras bajas, los shipibo lograron conservar su chamanismo a pesar de la satanización de los chamanes hecha principalmente por los misioneros. De acuerdo con la autora, el peso demográfico de los shipibo y las carencias de la medicina occidental en su territorio han influido en que la práctica chamánica mantenga su importancia en lo relacionado con la salud física y mental.

<sup>30</sup> Literalmente, “el hombre que ve” (Bertrand-Rousseau, 1986).

<sup>31</sup> De acuerdo con el estudio que estamos tomando como base (Unicef, 2012), además de ser curandero, el *onanya* era quien tradicionalmente colocaba los nombres de los lugares, aunque no de manera exclusiva. Durante la toma de ayahuasca, soñaba con lugares que poseían algún recurso importante para los shipibos y, luego de la misma, se dirigía hacia el lugar, encontrando el recurso que había soñado.

En esta cosmovisión, no se trata simplemente de que las plantas *rao* “tienen propiedades curativas”. Se trata de algo más: las plantas, o más precisamente, sus dueños, los espíritus, tienen pensamiento y es ese pensamiento el que es comunicado a la sangre de los humanos, cuando estos realizan periodos de dieta y reclusión. Podemos expresar esta concepción con precisión psicoanalítica: *en la cosmovisión shipibo-konibo, las plantas son un sujeto al que se le supone un saber*. De allí, su *poder* curativo.

La idea clave de los períodos de dieta y reclusión es que a través de la ingestión de plantas *rao*, la disciplina corporal, el control sobre sus pensamientos, y las restricciones alimenticias, la persona abandona su olor humano y adquiere el olor de las plantas que está dietando, literalmente volviéndose planta a su vez, transformando su cuerpo para incorporar en su sangre los pensamientos de las *rao*. Transformados en planta, llenos de los “aires” de la planta y oliendo a planta, las personas que han dietado pueden comunicarse con los *cháiconibo*, los espíritus auxiliares de los chamanes hombres y mujeres (Belaunde, 2005, p. 207).<sup>32</sup>

Finalmente, es importante destacar también el lugar que poseen los *Íkaros* pen la práctica chamánica de los shipibo-konibo y en su cosmovisión en general. Se trata de cantos que los chamanes entonan durante la ingesta del ayahuasca (*banisteropsiscaapi*) aun cuando puedan ser entonados en otros contextos y no solo por los chamanes (Ruiz, 2016)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> En el caso del *mueraya* o *méraya*, contraen matrimonio con los espíritus, principalmente los *chaiconi*, (súbditos invisibles del inca mítico), lo que les permite comunicarse con el universo de los espíritus (Morin, 1998).

<sup>33</sup> En sentido estricto, y en relación con los efectos fisiológicos de la planta, Gastelumendi (2013, p. 92) señala con precisión lo siguiente: “La ayahuasca es un potente psicotrópico que se prepara en una prolongada cocción de al menos estas dos plantas: una liana (*banisteropsiscaapi*, la ayahuasca propiamente dicha) y las hojas de un arbusto (*psychotriaviridis* o chacruna). La primera contiene alcaloides betacarbolinos que son potentes inhibidores de la monoaminoxidas (IMAO), que es una enzima presente en el intestino y que degrada las monoaminas, como la molécula psicoactiva la dimeltriptamina (DMT). El IMAO de la ayahuasca impide que el DMT de la chacruna sea degradado la vía digestiva, permitiendo que ingrese al organismo. La chacruna o la ayahuasca ingeridas por separado tienen escaso efecto psicotrópico”.

Recientemente, el Ministerio de Cultura del Perú, mediante Resolución Viceministerial N° 068-2016-VMPCIC-MC del 15 de junio de 2016, ha reconocido a los *íkaros* del pueblo shipibo-konibo-shetebo<sup>34</sup> como Patrimonio Cultural de la Nación. La exposición de motivos de la normativa reconoce acertadamente el papel de los *íkaros* en la práctica chamánica como “nexo energético y sonoro entre los espíritus de la naturaleza y el espíritu humanos”.

#### 2.1.4. *Yomerai, Yoina reteai, waiyai*: pescar, cazar, cultivar

En 1974, Eakin, Lauriault y Boonstra (1980) señalaban en su bosquejo etnográfico que, a pesar de que diversas costumbres han sido dejadas de lado, como el uso de la *cushma* (prenda tradicional masculina) por parte de los hombres; los shipibo-konibo han mantenido muchas de sus costumbres, incluyendo el uso del idioma en el hogar, y que “(...) en la mayoría de las aldeas la vida es en muchos aspectos muy parecida a lo que ha sido por siglos”.

Desde entonces, muchas cosas han ocurrido en las comunidades shipibo-konibo y el proceso de interacción con occidente se ha incrementado, a través del comercio, la educación, las actividades extractivas, entre otras. Más adelante volveremos sobre estos aspectos y la crisis que, al decir de los propios pobladores, vienen configurando sobre el mundo shipibo-konibo. Pero con todo, al visitar comunidades, se puede seguir observando que actividades tradicionales como la caza, la pesca y el cultivo de la chacra siguen siendo fundamentales en la vida cotidiana de los shipibo-konibo y, como hemos visto, su universo simbólico da cuenta también de ello.

Eakin, Lauriault y Boonstra (1980) nos refieren que este pueblo, que ubica sus casas en las riberas de los ríos (a diferencia de otros pueblos indígenas de la Amazonía que se ubican más hacia el bosque) adquiere a través de la pesca aporta gran parte de las proteínas

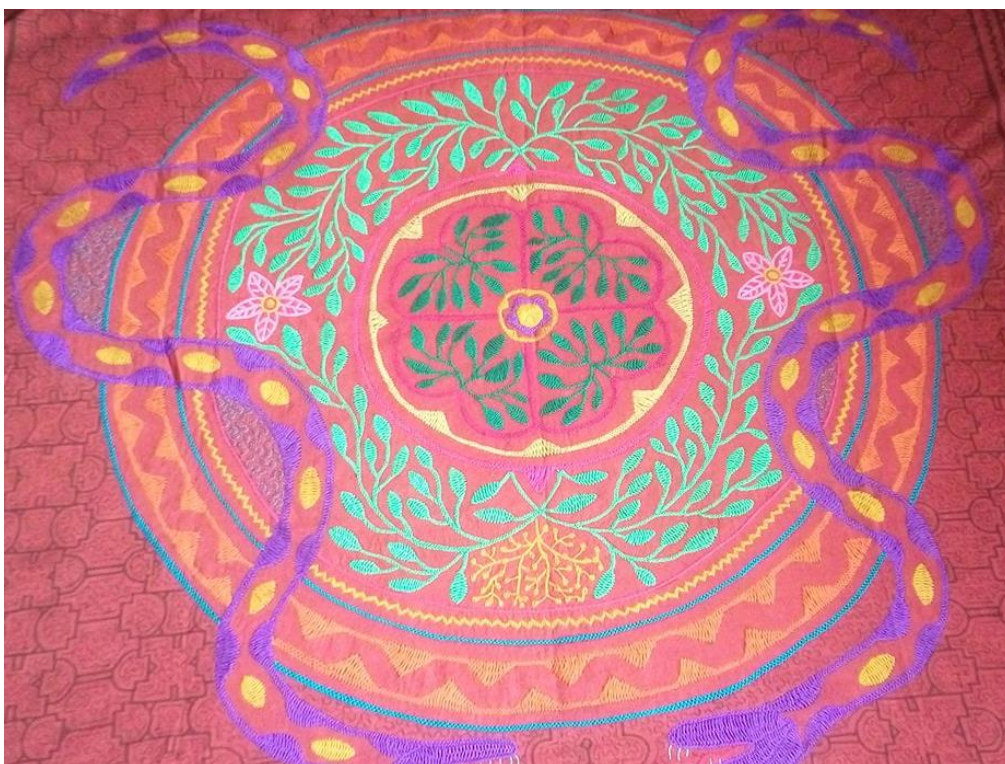
---

<sup>34</sup> La resolución nombra los tres pueblos que han dado origen al actual pueblo shipibo-konibo, aun cuando la base de datos del Ministerio de Cultura (2016) utilice la denominación “shipibo-konibo”.

necesarias. Señalan también que practican la crianza de algunos animales para consumo doméstico, principalmente, como gallinas, patos, pavos, majás y capibara. La caza en el monte les proporciona carne de animales como venados, sachavacas (un tipo de tapir), sajino (un tipo de jabalí), ronsocos (un roedor que puede llegar a pesar 70 kilos), entre otros. Asimismo, señalan los etnógrafos, practican la siembra de diversos productos como arroz, maíz, yuca y plátano.

#### 2.1.5. *Kené*: diseños geométricos

Uno de los aspectos por los cuales se conoce a los shipibos es por su producción artística, particularmente de telas, maderas y cerámicas, en las que se utilizan unos diseños geométricos conocidos ahora como *kené*. Las mujeres son las principales encargadas de la elaboración de los diseños y productos, siendo el *kené* un arte que se transmite de madre a hija (Belaunde, 2012).



Fotografía 3 - Diseño de la profesora y artesana Nélida Romaina Rodríguez



En el año 2008, ha pedido de un grupo de artistas shipibo, el Instituto Nacional de Cultura del Perú (INC) declaró al *kené* Patrimonio Cultural de la Nación. En la fundamentación de la Resolución 540/INC-2008, mediante la cual se formaliza este reconocimiento, se destaca acertadamente que el *kené* va más allá del carácter decorativo que, desde la mirada occidental, se le ha atribuido a los diseños. A través del *kené*, los shipibos expresan diversos elementos de su cosmovisión, lo cual requiere de la participación de la energía y el saber de las plantas. *Ranin Ama* nos lo cuenta de este modo:

Para hacer los diseños, primero los imaginamos. Nuestros diseños no se encuentran en los libros, solamente están en nuestra mente. Nuestra mente es como un libro donde imaginamos los diseños para luego reproducirlos. En nuestra mente está lo que hemos imaginado. El diseño es lo que con su belleza nos hipnotiza, luego se convierte en yacumama. La misma yacumama es nuestro diseño (Valenzuela y Valera, 2005, p. 62).

Pero para poder expresar los diferentes elementos de la cosmovisión shipiba, es necesario contar con la energía y el saber de las plantas:

Cuando nos curamos los ojos con el piripiri<sup>35</sup> tenemos sueños. Soñamos que estamos en medio de diseños elegantes y resplandecientes. A veces trabajamos con el espíritu del piripiri, de noche diseñamos en nuestro sueño. Otras veces vemos a las yacumamas. Esto no ocurre así nomás, esto es debido al piripiri con el que nos han curado. El que nos hagan aprender con el piripiri no es algo reciente, desde tiempos antiguos tenemos el piripiri” (Valenzuela y Valera, 2005; p. 66).

---

<sup>35</sup> *Cyperus articulatus*: se trata de una planta cuyas variedades tienen para los shipibo-konibo propiedades medicinales y/o mágicas y, por ende diversos usos: para atraer a un hombre o una mujer como cónyuge, para rechazarlo, para provocar la concepción, para dar a luz sin dolor, entre muchos otros (Eakin, Lauriault y Boonstra, 1980, pp. 63-64).

Morin (1998) señala que, para diversos informantes, los diseños son inspirados por *Ronin*, la anaconda mítica, mientras que para otros, es la hija del inca bueno (*cori inca*). Bertrand-Ricoveri (2010) presenta un relato en el cual los shipibos aprenden los diseños de una mujer “venida de afuera”. El inca le ordenó a un joven ir a pescar. La pesca era abundante cuando de pronto ve pasar por la otra margen del río a una mujer hermosa. Cuando la halló, la muerte se la había llevado.

Nunca jamás en su vida había encontrado una mujer tan refinada. Nunca había visto un rostro y un cuerpo tan perfectos. Al igual que sus vestidos, la piel de la hermosa mujer extranjera estaba lleno de admirables dibujos: un entrelazamiento geométrico de delicados trazos de color negro azulado la engalanaban de la cabeza a los pies, y la manta y la falda reiteraban esos motivos.

Entonces, colmado de dulzura y arrobamiento, el joven la tomó en sus brazos y la llevó a la aldea. (...)

Entonces, con precaución y respeto la Gente de nuestro pueblo la despojó de la primera falaa: aquella en que estaban pintados los diseños rectilíneos y cruciformes; los Conibo, a su vez, con la misma deferencia, le sacaron la segunda: la de los diseños curvilíneos; los Huaria Pano se apoderaron de la tercera, de dibujos foliáceos; y los Piro, por fin, se llevaron la última, la que porta líneas quebradas. (...)

Las mujeres de hoy saben confeccionar, pintar y bordar maravillosamente las faldas y camisas que llevamos de costumbre. De los mestizos hemos aprendido a hacer el vuelo de la cintura y el pecho, y los puños de las mangas de nuestra blusa; pero todo lo que he mencionado, todos los diseños que he descrito, los aprendimos de la mujer venida de afuera hace mucho, mucho tiempo...

Se dice que fue el Inca Bueno quien la envió a nuestro pueblo (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 208).

Por su parte Belaunde (2012) señala que de acuerdo a las propias artistas shipibo, el origen del *kené* es exógeno y proviene de seres como la anaconda o las divinidades que son considerados “otros”, al igual que los otros pueblos indígenas y los mestizos, quienes a través de diferentes procesos de interacción e intercambio, han contribuido también a la formación del kene, por ello se puede sostener que “El *kené* es un arte shipibo-konibo justamente porque interactúa e incorpora a “otros”. Lejos de delimitar identidad desde dentro y para dentro, genera identidad a través de los bordes. En otras palabras, el *kené* nunca ha sido puro” (Belaunde, 2012, p. 135).

En el marco de lo señalado, es importante destacar cómo, una práctica “tradicional” se recrea conforme las nuevas necesidades, demandas y desafíos. La producción del *kené* tiene hoy en día, claramente, una impronta comercial, marcada por la relación con aquellos que no son shipibos, *jonikombo*. Digámoslo con claridad: el *kené* ha devenido mercancía. Pero esto no significa que solamente sea ello ni, en esa medida, que sea “menos” shipibo.

La elaboración y venta de objetos cubiertos con *kené* es actualmente una de las principales fuentes de ingreso de las mujeres shipibo, quienes las ofrecen tanto en sus comunidades como en las ciudades, no solo Pucallpa u otras ciudades de la selva, sino también en la propia ciudad de Lima. De hecho, la totalidad de nuestras informantes, tanto en la ciudad de Lima como en Pucallpa se dedican al diseño y venta de productos que utilizan el *kené*.

Al respecto, Zavala y Bariola (2007) han señalado cómo la producción y venta de artesanías brinda a las mujeres un acceso al poder y fortalece su autoridad en tanto son ellas el principal sostén económico para el mantenimiento de la familia. Al mismo tiempo, dado que la producción artesanal es la principal actividad femenina en el contexto urbano,

el significado social de la misma se ha resignificado, constituyendo un elemento central en la construcción de la identidad femenina shipiba en un contexto urbano.

#### 2.1.6. *Jemamea tsinkibo*: organización comunal

La familia nuclear es la base de la organización social y económica del pueblo shipibokonibo, e incluso, las propias comunidades están formadas por familias emparentadas (Cárdenas, 1985). En las familias, nucleares y extensas, la autoridad formal recae también sobre el hombre, aunque como señalan diversos autores (Cárdenas, 1985, Eakin, Lauriault y Boonstra, 1980) las mujeres tienen un rol importante, tanto dentro de la familia como en la vida de la comunidad. De hecho, se considera que son ellas las que, en gran medida, practican y transmiten la cultura tradicional (Heinse, Landeo y Bant, 1999; Zavala y Variola, 2007).

Por supuesto, esto no significa que las relaciones entre mujeres y hombres se den, necesariamente, en un contexto de equidad. No obstante, una de las consecuencias del incremento de las relaciones de los shipibokonibo con occidente y el mercado, es que las mujeres han ganado autonomía gracias a la venta de productos artísticos elaborados por mujeres. Este proceso, que ha sido identificado en las comunidades desde los años ochenta del siglo pasado (Cárdenas, 1985) no solo continúa hasta el día de hoy, sino que incluso podríamos decir que se ha incrementado y puede observarse, no solo en las comunidades del Ucayali, sino también, en el caso de la comunidad shipiba de Cantagallo en la ciudad de Lima.

En medio de esta dinámica de cambios, diversas costumbres que tradicionalmente se practicaban, como el levirato o los matrimonios concertados en los que una niña de siete u ocho años iba a vivir con un hombre mayor, son ahora más bien raros (Morin, 1998; Eakin, Lauriault y Boonstra, 1980). Con todo, nuestras informantes *Metsa Mea* y *Pexen Wesna* nos relatan en el cuarto capítulo cómo sus respectivos padres, e incluso el tío en el caso de *Metsa Mea*, concertaron sus matrimonios.

En el testimonio de *Ranin Ama*, su relato del proceso que tradicionalmente se llevaba a cabo para el matrimonio, involucra a ambos padres, pero también destaca el papel de las madres:

Antiguamente las mujeres mayores sólo se preocupaban de hacernos reunir cuando encontraban un hombre de su agrado, ellas mismas nos llevaban y nos entregaban. Antiguamente la muchacha soltera iba con su papá y su mamá a pedir la mano del joven. El hombre era trabajador, mitayero, pescador de paiche y de vacamarina (Valenzuela y Valera, 2005, p. 73).<sup>36</sup>

Aunque para diversos autores (Cárdenas, 1985; Eakin, Lauriault y Boonstra, 1980), el patrón de residencia de los shipibo-konibo es matrilocal (matriuxorilocal), Tournon (2002) considera que no existe evidencia suficiente para ello y que, por el contrario, los frecuentes cambios de comunidades de los shipibo-konibo, (motivados por los cambios en el curso del río y la búsqueda de recursos) no abonan en favor de la tesis de un solo tipo de residencia, en este caso, matrilocal. Morin (1998) señala también que la matriuxorilocalidad era el patrón de residencia más extendido. Es posible relacionar con ello el hecho de que “El nacimiento de mujeres era más valorado que el de los hombres, pues así se podía contar con más yernos que respondieran a las necesidades de los padres ancianos” (Morin, 1998, p. 363).

En el caso de las comunidades, es importante señalar que su existencia misma está asociada en gran medida al contacto con occidente, primero a través de las misiones y luego con las estructuras organizativas de la república, incluyendo durante el siglo XX a la

---

<sup>36</sup> Llamativamente, *Pexen Wesna*, de ochenta y dos años, en el relato que comparte con nosotros, utiliza para describir a su difunto marido casi las mismas palabras con las que Ranin Ama describe al hombre valorado para el matrimonio, al “buen partido”.

escuela. Asimismo, la propia conformación de comunidades ha sido una estrategia de los shipibo-konibo para luchar contra situaciones de opresión (Zavala y Bariola, 2007).

Ahora bien, una vez establecidas las comunidades, la autoridad es ejercida por el curaca, aunque es muy interesante señalar el proceso de transición que, ya en 1980, reportaban Eakin, Lauriault y Boonstra (1980). Ellos identificaron un proceso de cambio en la elección de autoridades, en tanto los curacas tradicionales no necesariamente hablaban bien el castellano, por lo que la tendencia era elegir líderes un poco más jóvenes, que hayan ido a la escuela y hablen bien el castellano. Asimismo, la mayor integración a la sociedad nacional ha significado la aparición de cargos como el Agente Municipal y el Teniente Gobernador (Cárdenas, 1985; Eakin, Lauriault y Boonstra 1980).

#### 2.1.6. *Jakon joni*: un ideal de persona

De acuerdo con Espinosa (2012), los shipibo son un pueblo que valora de manera particular el conocimiento. Para ellos, el ideal de persona es aquella que sabe cómo actuar, que piensa antes de hablar o hacer algo, que sabe cómo conseguir lo necesario para vivir bien. Estas características son expresadas a través de diversos términos y conceptos como veremos a continuación.

Bertrand-Rousseau (1986) plantea que un chamán combina diferentes características: el pensamiento y la concentración (*shinán*), la capacidad de ver (*onan*) y la fuerza o poder (*koshi*). Partiendo de ello, Espinosa (2012) destaca cómo cada shipibo, aunque no sea chamán, puede compartir, en menor grado, las características de shinan, onán y koshi, que constituirían un tipo ideal de persona para los shipibo, que valoran el conocimiento de manera particular. Así, *shinanya joni* o *shinan jakon joni*, alude a ser una persona reflexiva, pensante, que sabe cómo juzgar de manera adecuada. *Onanya joni* es una persona sabia, que posee los conocimientos necesarios para vivir bien, lo cual requiere aprender de las plantas y sus espíritus. Por su parte, *koshi* alude a la fuerza y valentía,

física principalmente, pero también a la fuerza moral y el poder político. Cada shipibo, destaca Espinosa, puede y debe ser *jakon joni*, una buena persona.

En una línea semejante, el estudio de Unicef (2012) recopila testimonios que nos muestran la importancia que tiene para los shipibos el *shinan*.

Ahorita, lo que todos manejamos es que en nuestra cultura, todos, hasta niños y viejos, debemos ser *shinanya*. Tenemos que tener eso. Cuando tú tienes ese *shinan* tú amas, tú eres recíproco, ayudas, no robas. Por eso debemos tener ese *shinan* (Unicef, 2012; p. 99).

Según el estudio de Unicef (2012), cuando uno llega a ser *shinanya* es una persona de bien, capaz de convivir. Este ideal es expresado también a través del hecho de ser o tener *eseya*, lo cual es un proceso en el cual participa el conjunto de la comunidad, y requiere también, de la participación de las plantas. Una persona con *eseya* se distingue particularmente por su capacidad de pensar, de discernir, antes de hablar o hacer algo. Los testimonios recogidos expresan estas ideas de este modo:

Entonces, para que reconozca ya como *eseya* no debe ser evaluado solo por la familia, ahí intervienen otras personas del entorno, parientes o no parientes. Porque la propia familia puede evaluar que esa persona ya es *eseya*, pero otra familia puede ver que no lo es. Cuando una familia no más le atribuye que ya es *eseya*, tiene relación con ser orgulloso, eso es malo. Para que sea un *eseya* totalmente reconocido, la otra familia también tiene que decir que lo es (Unicef, 2012; p. 100).

Ese proceso de formar al niño para ser *eseya*, no solamente es la...las historias, los sucesos, sino que para ser *eseya* es un trabajo muy profundo de la sociedad. Ahí viene el apoyo de los recursos naturales, qué tipo de

plantas puede ayudar para que llegue a ser un *eseya*. Ellos forman parte de la colectividad. Por eso, a los niños les decimos que no deben hacer sus necesidades debajo de la catahua ni de la lupuna, sino le va a castigar porque no es *eseya* (Unicef, 2012; p. 100).

## 2.2. *Ani xeati*: un “hecho social total”

Como todo pueblo, los shipibo-konibo poseen fiestas y ritos que marcan diversos momentos claves de la vida comunitaria y personal. El *ani xeati* era la principal fiesta de los shipibos y, consecuentemente, sobre la que más se ha escrito. *Grosso modo*, se considera que consistía en un conjunto de *ritos de transición femeninos* acompañados de competencias rituales entre varones y entre mujeres, danzas, música y el consumo de bebidas alcohólicas (*masato*, hecho a base de yuca y *guarapo*, hecho a base de caña de azúcar). De hecho, en idioma shipibo-konibo *ani* significa grande y *xeati* bebida. De allí que Tournon (2002, p. 176) denomine al *ani xeati* como la fiesta de “la gran libación”.

De acuerdo con Tournon (2002, p.177), en el *ani xeati* pueden distinguirse cuatro aspectos principales, aunque no todas las fuentes “confiables”, desde inicios del siglo XIX hasta mediados del XX, los consideren en su totalidad:

- La fiesta propiamente dicha (cantos, danzas, bebidas alcohólicas)
- La mutilación femenina (*xebiana tsekati*)
- El duelo entre los hombres
- La matanza de animales salvajes.

Según el testimonio de *Ranin Ama* (Valenzuela y Varela, 2005), el *ani xeati* duraba nueve días e incluía efectivamente, danzas, pruebas de fuerza, la extracción del clítoris y el corte de cerquillo (*bestete xeati*). El corte de clítoris y el corte de cerquillo son considerados como lo característico de la fiesta, la cual es referida como la ceremonia del corte de



clítoris y corte de cerquillo: “Antiguamente se celebraba la ceremonia del *Ani Sheati* de corte de cerquillo, de corte de clítoris [*Moatian akátikanai bestéti, shebiana tsekati Ani Sheati*] (Valenzuela y Varela, 2005, p.35).<sup>37</sup>

Tournon en cambio (2002, p.176) presenta el corte de cerquillo y el corte de clítoris de manera diferenciada, citando a Cárdenas (1985) quien pudo presenciar una fiesta de *bésteti xeati* y cuyo informante manifestó que el *bésteti xeati* se realizaba después del *ani xeati*.

Por su parte, Morin y Saladin D’Anglure (2007), siguiendo la expresión de Mauss, consideran que la fiesta del corte de clítoris puede ser considerado como un “hecho social total” (*fait social total*). Asimismo, describen que si bien el corte de cerquillo se daba también en la misma ceremonia, este se realizaba con las jóvenes que, en una ceremonia anterior, habían sido operadas. En cuanto a la denominación de la ceremonia, estos autores señalan que aun cuando en la bibliografía etnográfica (y en el discurso de los miembros del pueblo, añadimos nosotros) se utilice la expresión *ani xeati* para aludir a la fiesta del ritual de corte de clítoris, dicha expresión se aplica también para otros ritos de pasaje acompañados de libaciones colectivas, como los cortes de cabello de los jóvenes (varones y mujeres) antes del matrimonio, las fiestas de cosecha y las fiestas de fin de duelo. Para el caso específico del corte de clítoris, los autores identifican tres nombres: *kaya xeati* (bebida del alma), *joneti xeati* (*joneti*: cortar el clítoris) y *joni ati* (hacer persona). Esta última denominación es particularmente sugerente si, como veremos más adelante, diversos elementos de la fiesta nos sitúan ante el complejo proceso de devenir *jonikobo*, verdadera persona. Precisamente, en ello radica, como iremos desarrollando, que hayamos presentado al inicio de este acápite al *ani xeati* como un conjunto de ritos de transición femeninos, lo cual entonces, desborda su significación como, por ejemplo, ritos de pubertad. De hecho, como nuestra informante *Rona Mea* nos relata en el capítulo cuarto de este trabajo, también a mujeres casadas se les practicaba la excisión del clítoris.

---

<sup>37</sup> El subrayado es nuestro.

Más allá de las denominaciones, tenemos hasta este momento que en la principal festividad del pueblo shipibo-konibo, el corte de clítoris era un elemento central. Es inevitable entonces preguntarse por el sentido del mismo sin, insistimos, apresurarse en comprender y, por ejemplo, eludir el enigma cerrando inmediatamente su significación en la dominación patriarcal y/o la búsqueda de control o temor de la sexualidad femenina. Salvo que el *análisis* de los diferentes elementos de la fiesta y aquellos hacia los que nos remiten nos lleven a tales conclusiones.

Un aspecto en el que coinciden tanto la investigación de la práctica de la ablación en otros contextos (Baumeister, 2002) como nuestros informantes y los testimonios de mujeres del pueblo shipibo-konibo (Soria, Fernández, Mori y otros, 2006; Valenzuela y Varela, 2005) es en la fuerte presión social para la realización de la práctica, siendo la burla una de las formas como esta se manifestaba. Al respecto, *Ranin Ama* nos dice:

Desde hace mucho tiempo atrás nuestras abuelas practicaban nuestra costumbre. En esos tiempos, tanto los hombres como las mujeres se burlaban de las mujeres con clítoris. Las circuncisas se burlaban de nosotras. El hombre se burlaba de su enamorada diciéndole: “¡Shiii! ¡Qué asco! Para que eso no ocurriera, nuestros padres pensaban: “Nuestras hijas tienen clítoris. Ahora voy a organizar el *Ani Sheati*”. Y así, organizaban la fiesta para la extracción del clítoris. Entonces, para que no se burlaran de sus hijas, la mamá tenía que organizarles la fiesta del *Ani Sheati* de extracción del clítoris. Nosotras las mujeres no debíamos tener clítoris, para evitar que se burlaran de nosotras. Antiguamente, con el corte de cerquillo era igual. Cuando no se le cortaba el cerquillo a una joven los demás también se burlaban (...) (Valenzuela y Valera, 2005; p. 51).

Encontramos en esta descripción la presencia de un menosprecio hacia lo femenino, en particular, mas no exclusivamente, hacia sus genitales. Esto nos remite a los planteamientos freudianos sobre la devaluación de la mujer:

El psicoanálisis cree haber discernido lo principal de los fundamentos de esa desautorización narcisista de la mujer, que linda mucho con el menosprecio, refiriéndolos al complejo de castración y su influjo sobre el juicio acerca de la mujer (Freud, 1918, p. 195).

Sin embargo, no tenemos hasta el momento, si fuera el caso, los elementos suficientes para plantear la presencia de ello en el *xebijana tsekati*. Tampoco dejamos de advertir críticamente la lógica fálica planteada por Freud hacia lo femenino. Insiste entonces en nosotros la pregunta por el sentido de esta práctica teñida de sexualidad y agresión, es decir, de los dos componentes cuya sofocación por la cultura deviene fuente de malestar. Es necesario entonces ahondar en el conocimiento etnográfico.

Respecto a las motivaciones para el *xebijana tsekati*, Tournon (2002) clasifica las diferentes explicaciones como estructuralistas o funcionalistas, aunque señala también que estamos ante especulaciones. Las explicaciones estructuralistas apuntan a la mutilación como una castración a la mujer, para someterla y para diferenciarla tanto de los hombres (el clítoris como pequeño pene) como de las hembras de los primates que tienen un clítoris largo. Sobre el particular Roe (1982, p. 106; citado por Tournon, 2002) señala que:

Para mantener sus posiciones inconfortables de dominio, al menos aparente, sobre las mujeres, los hombres Shipibo tienen que controlar a las mujeres en los casos cuando se vuelven en un naturalismo excesivo – durante las menstruaciones, particularmente en la primera vez-por una castración simbólica. Lo hacen en forma

de una clitoritomía radical sobre las jóvenes mujeres en el tiempo de plenilunio para convertirlas en mujeres domesticadas y así casaderas.

En el caso de las explicaciones funcionalistas, la mutilación buscaría limitar los impulsos sexuales femeninos, de forma tal que se fortalecerían las alianzas matrimoniales. Asimismo, en casos de adulterio, esta práctica justificaría que se castigue al hombre pero no a la mujer. Finalmente, tomando en cuenta que el rapto de mujeres por parte de otros pueblos indígenas era una amenaza, la mutilación sería una forma de quitarles valor, como en el caso de la deformación de cuellos en Asia o la deformación de labios en África (Tournon, 2002).

Sin embargo, como ha señalado Ruiz (2016), estas explicaciones son insuficientes por cuanto:

(...) de un lado, no consideran en su real dimensión las relaciones entre los diversos ritos de la fiesta y las relaciones de aquellos con otros elementos presentes (cantos, bebidas, etc.).

De otro lado, no relacionan la fiesta y sus ritos con otros ritos fuera de la fiesta que implican la con-formación, en principio el moldeamiento pero también la transformación, del cuerpo de los *Jonikon* (por ejemplo el *betáneti*<sup>38</sup>) y las consideraciones acerca de la comprensión Shipibo de lo que 'persona' y 'humanidad' signifiquen (Ruiz, 2016, p. 80).

Para acercarnos a comprender algo de un ritual que hace tres o cuatro décadas dejó de practicarse<sup>39</sup>, recorreremos entonces las diversas fases de la celebración señalando los

---

<sup>38</sup> Los shipibo-konibo practicaban el modelado del cráneo colocando unas tablillas sobre los bebés. Nuestras informantes *Rona Mea* y *Pexen Wesna* tienen la frente achatada, moldeada según dicha práctica.

<sup>39</sup> Ruiz (2016, p. 18) plantea que los últimos *Ani Xeati* que incluyeron la excisión deben haberse celebrado entre fines de los setentas y mediados de los ochentas. Por su parte, Morin (1998, p. 453) informa que ya desde el año 1947 se prohibió legalmente en Perú la excisión de clítoris a raíz de la muerte de una joven.

diversos elementos que se dan en ellas; y tomaremos en cuenta otros aspectos de la cultura shipibo-konibo vinculados con la realización de la práctica. Previo a ello, es importante precisar que no existió “una sola forma”, la “verdadera” de realizar el *ani xeati*, como si las culturas y sus prácticas no se caracterizaran más bien por ser dinámicas y, en última instancia, por la diversidad. Por ejemplo, en el prólogo al testimonio de *Ranin Ama*, Philippe Erikson hace notar que:

(...) si alguien se pregunta en qué momento del ritual del *Ani Sheati* los animales domésticos del pueblo eran sacrificados, encontrará respuestas diferentes en el primer y segundo testimonio del libro. Una vez más, estamos frente a un testimonio vivo y no frente a un discurso normativo (Erikson, 2005, p. 23).<sup>40</sup>

Tomando en cuenta estas consideraciones, describiremos a continuación las fases del *ani xeati* resumiendo la reconstrucción planteada por Morin y Saladin D’Anglure (2007, p. 199 y ss.). Esta descripción será complementada con información de otras fuentes. Cuando estas no se señalen en lo que sigue de este acápite, deberá entenderse que la descripción que presentamos del *ani xeati* está resumiendo el texto en francés de Morin y Saladin D’Anglure.

*Primera fase:* incluye los últimos preparativos de vestimenta y alimentación, la recepción de los invitados y la presentación de las jóvenes a las que se les extirpará el clítoris. Los que llegan son recibidos con cánticos, danzas y bebidas, y hay simulacros de enfrentamientos entre los varones y también entre las mujeres. Ruiz (2016) precisa que los cantos usuales en este momento son el *mashá, bewa* y *shiro bewa*.<sup>41</sup>

Por su parte las madres, las parteras y la encargada de la operación preparan el cuerpo de las jóvenes que serán operadas, realizando unos trazos que representan el estado salvaje

---

<sup>40</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>41</sup> La reconstrucción de las fases del *ani xeati* que plantea Ruiz (2016) sobre la base de sus informantes y la literatura etnográfica no coincide plenamente con la realizada por Morin y Saladin D’Anglure (2007) que estamos siguiendo.

en que vivían los shipibo-konibo antes de la llegada de los incas civilizadores. Se viste a las jóvenes con una falda decorada, collares y pulseras en muñecas y tobillos. Cuando ya están listas, el esposo de la encargada de la excisión las presenta al público y se entonan los cantos del clan. Luego, se pinta el rostro de las jóvenes con diseños geométricos, se colocan pendientes y sonajas hechos de semillas. Ahora pueden portar una corona o *maïti*.

Morin y Saladin D'Anglure destacan que, en este momento, las jóvenes se encuentran en un estado límite, entre el mundo de la infancia y el mundo de los adultos, lo cual es expresado por la diferencia entre contar con un cuerpo como los de los *kikin nawa*, los indios salvajes; y una cabeza decorada como la de los verdaderos seres humanos, los *jonikobo*.

El relato de *Ranin Ama* aporta un detalle importante que, no siendo mencionado por Morin y Saladin D'Anglure, fortalece su interpretación de la fiesta como un rito que expresa la construcción social de la persona. *Ranin Ama* narra que el segundo día:

Al amanecer, el dueño de la fiesta se dirigía al público nuevamente diciendo: “Hoy día vamos a danzar *nawarin*. Mañana vamos a probar fuerza. Al próximo día vamos a golpear la casa”. Entonces probaban fuerza, se amanecían danzando el *nawarin* y golpeaban la casa (Valenzuela y Valera, 2005, p. 38).

Como hemos señalado en el segundo capítulo, *nawa* puede aludir al indio salvaje, al mestizo, al blanco y al extranjero (Loriot, Lauriault y Day, 2008, p. 278). Por su parte, *rin* formula una pregunta sobre el antecedente. Es decir, se ubica en la misma serie que el cuerpo “medio salvaje” y “medio humano verdadero” de la joven en este momento.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Agradecemos al Mg. en antropología y especialista en el pueblo shipibo-konibo, Eduardo Ruiz Urpeque por habernos informado, por primera vez, respecto del sentido del término *nawarin*. Ello nos permitió

Profundizando en esta línea, Ruiz (2016) señala que los propios cantos que se entonan diferencian diversos momentos del *ani xeati*. En el caso del momento previo a la operación, los cantos que corresponden son el *nawarin* y el *ai iká*. El *nawarin* se canta y baila antes de la operación, participando del baile la joven. El *ai iká* se canta antes de la operación o del corte de cerquillo. A diferencia del significante *nawarin*, no es posible asignar un significado en shipibo a los términos *ai iká*. Sin embargo, la investigación de Ruiz, a través de uno de sus informantes, llega a identificar que se trata del bostezo del maquisapa.

*Segunda fase:* comprende el ritual de excisión propiamente dicho y los duelos entre hombres con el *wéxati*, los mismos que empiezan temprano el segundo día. A las jóvenes se les da de beber masato y guarapo hasta encontrarse ebrias e insensibles al dolor.

Es importante destacar que el nombre en shipibo con el que se conoce al guarapo es de acuerdo con *Ranin Ama*, *roo jison*, es decir, “orines de cotomono”, lo cual nos sitúa nuevamente ante la presencia del mono en esta festividad (Valenzuela y Varela, 2005; Ruiz, 2016). Nos remite también, añadimos nosotros, a los elementos excrementicios presentes también en la sexualidad humana, tal como señalara destacara Freud (1912).

Volviendo a la descripción del *ani xeati* de Morin y Saladin D’Anglure, en este momento la madre, la partera, la encargada de la operación y una chamán conducen a la mujer hasta el lugar de la operación, donde deben estar desnudas sobre una camilla, atadas por los brazos y las piernas<sup>43</sup>. La operación se realiza entonces con un fino cuchillo de bambú<sup>44</sup>.

---

prestarle atención a este elemento en el relato de *Ranin Ama* y, partiendo de ello, seguir la pista de otros elementos en la fiesta del *ani xeati*.

<sup>43</sup> Es inevitable para nosotros no asociar esta imagen de la mujer atada con la descripción realizada por Delfina Yuyarima sobre la esterilización forzada que recibió. No obstante, como nos señalarán nuestras informantes *Pexen Wesna* y *Rona Mea*, y como reporta también la literatura etnográfica (Ruiz Urpeque, 2016), en el caso del *xebijana tsekati*, las propias mujeres deseaban la ablación.

<sup>44</sup> Según diferentes informantes, con la introducción de mercancías occidentales, se empezó a utilizar también elementos como hojas de afeitar o latas cortadas.

Una vez extraído, el clítoris y la sangre se entierran bajo el sol. La herida es lavada y se coloca un poco de arcilla entre los labios para evitar infecciones. Las mujeres alrededor de la iniciada cantan porque ella ha devenido una *verdadera mujer*.

Respecto a estos aspectos, al relatar el *xebijana tsekati xeati* de sus hermanas, *Ranin Ama* señala:

Al amanecer del día fijado, las encargadas emborracharon a mis dos hermanas. Bien borrachas están las dos chicas hasta quedar inconscientes; las otras mujeres las pellizcaban, las golpeaban para comprobar si estaban borrachas. Cuando las chicas estaban privadas y no sentían nada, no reaccionaban, trajeron trozos de topa diseñada. Luego, las amarraron a las topas para que no pudieran forcejear. Después de amarrarlas y dejarlas echadas, vino una mujer, la encargada del corte. Allí no había ni un hombre, como las jóvenes no tenían marido, no había ningún hombre. Más allá la gente les cantaba *mashá* a las chicas. Entonces, con topa y todo se las llevaban tras haberles aplicado el *shebinanti* en la herida. Se les ponía el *shebinanti* que es como una piedra hecha de barro. Eso se hacía al extraer el clítoris, dejándosela allí como dos meses (Valenzuela y Varela, 2005, p. 49).

Morin y Saladin D'Anglure (2007, p. 201) citan extractos de un canto recogido por ellos en el que se plantea el pasaje del mundo salvaje al mundo animal:

(...) la chica es como un animal, y después de la operación, ella deviene una mujer, el clítoris será lanzado a la tierra, como la serpiente shushupe cambia de piel (...) la joven chica está en camino (...) Su cuerpo debe devenir una canoa [traducción nuestra].

Nuestra informante *Pexen Wesna*, de ochenta y dos años al momento de la entrevista, nos manifestó también que el sexo de las mujeres era intervenido para que quede “como



una canoita”. En relación con este elemento, en la siguiente sección reseñaremos el relato mítico en el que la extirpación del clítoris está asociado justamente con la idea de que el sexo femenino debe ser transformado y tomar la forma de una canoa (Bertrand-Ricoveri, 2010).

Retomemos entonces la descripción del rito, a partir de señalado por Morin Saladin D’Anglure (2007). La joven operada descansa luego sobre la casa familiar donde se realiza el ritual de *tama chinchán* (bolsa de maní) el cual consiste en un reconocimiento público del pasaje realizado. El jefe de la fiesta, a su vez, padre de una de las jóvenes, coloca sobre el marco de la casa una bolsa rellena de maníes que semeja a los nidos en los árboles. Los hombres intentarán luego descolgar dicha bolsa, comen los maníes, cantan y sonríen por la generosidad de la mujer que brinda semillas productivas como después dará también niños. El maní representa entonces el clítoris de la mujer (se lo llama “maní inflado”) que se colocará como semilla en la tierra, así como los niños que le dará a la comunidad.

Los duelos de honor entre varones, utilizando el *wéxati*, se desarrollan en paralelo a la operación a la mujer, y su motivación principal es el adulterio. El varón culpable del adulterio debe ofrecer su nuca al varón engañado, quien realizará con el *wéxati* incisiones en el cuero cabelludo del primero, de oreja a oreja. El sangrado abundante marca a su vez el fin del castigo. Al respecto, Morin y Saladin D’Anglure destacan que los hombres demuestran de este modo su coraje y su resistencia al dolor, las cualidades del guerrero. Las cicatrices en el cuero cabelludo serán fuente de orgullo, al igual que el hecho de haber pasado por la excisión.

*Tercera fase:* en este momento se sacrifican los sajinos y monos araña criados en cautividad desde mucho antes de la fiesta. Estos animales son considerados seductores y simbolizan, de acuerdo a diversos autores, la sexualidad lasciva de las mujeres.<sup>45</sup> Otros animales sacrificados son los tapires, osos perezosos, pavos salvajes y, excepcionalmente

---

<sup>45</sup> Por ejemplo, *Josho shino*, mono blanco es un personaje central en la mitología shipibo-konibo en todo lo relacionado con la sexualidad (Bertrand-Ricoveri, 2010; Bertrand- Rousseau, 1996).

manatíes. Los hombres beben y bailan y se instalan cerca de la casa ceremonial donde se ubica la cruz de madera, en la que se puede ubicar un mono araña en la parte superior y un pecari en la parte inferior. Bajo los efectos de las bebidas, y acompañados por la música de las flautas, se ubican a cien metros de la cruz y los animales, a los cuales los hombres intentan herir con sus arcos y flechas, acercándose si fallan, hasta veinte metros.

Cuando alguna flecha da en el blanco, las mujeres de los arqueros se precipitan sobre el animal y lo golpean con violencia, mezclándose los gritos de animales y mujeres. Estas, que habían sido previamente alimentadoras, se convierten en asesinas mientras que los hombres, de hábiles cazadores, devienen espectadores pasivos. Las mujeres dan vueltas con los cadáveres y los colocan en los recipientes cubiertos de *kené*. El animal, describen Morin y Saladin D'Anglure retorna a su destino de animal salvaje que será consumido por los hombres verdaderos, de manera similar a las jóvenes que alcanzan su estatuto de mujeres productoras y reproductoras, por lo que recibirán el *kené* en toda su piel.

Las mujeres se aproximan a la casa ceremonial y depositan a los animales sobre una estera nueva, donde los cubren con faldas (*chitónti*) decoradas con *kené*, aquellas utilizadas por las jóvenes. Es decir, dejan también sobre el animal salvaje, la prenda que recogió el elemento, también “salvaje” extirpado de las jóvenes. En este momento, las mujeres y las jóvenes operadas cantan juntas los méritos de los animales muertos. Se ingieren bebidas fermentadas, las mujeres en vasos con forma de penes y los hombres en vasos con forma de peces o manatíes que simbolizan el sexo femenino. En la siguiente gran fiesta, las jóvenes participarán del corte del cerquillo, antes del rito de la muerte de los animales salvajes.

*Ranin Ama* nos describe de esta manera parte de lo descrito por Morin y Saladin D'Anglure (2007):

El encargado de dirigir el sacrificio del animal tenía un arco con diseños, flecha con diseños en el extremo opuesto a la punta, pulsera con diseños, cuchillo huishati colgado al hombro. Los hombres que acompañaban al invitado especial vestían cushmas negras, rojas, blancas. Luego, cantaban en el lugar donde se iba a llevar a cabo el sacrificio del animal; le cantaban a la cruz, a los diseños de la cruz, a la sangre que goteaba durante el sacrificio, etc. Luego de sacrificar al animal, una mujer llamaba a las otras mujeres diciendo: “¡Vengan mujeres que me acompañan, nuestros hombres sacrificaron al animal. Vengan a llevar la carne para asarla!”. Tras estas palabras cortaban la carne en trozos. Luego, las mujeres se juntaban y se llevaban los trozos de carne para asarlos. Lo que sobraba se cocinaba para ser consumido entre todos (Valenzuela y Valera, p. 39).

Podemos observar que, a través de las diferentes fases y elementos señalados, se da cuenta de un tránsito entre “lo salvaje” o “lo no verdaderamente humano” hacia lo “verdaderamente humano”, vinculado esto último con ideales específicos de ser mujer u hombre y, a su vez, con semblantes corporales claramente definidos. Vinculado entonces con aspectos simbólicos e imaginarios en las categorías de nuestra disciplina.

Pero es importante no entender este paso desde nuestras categorías occidentales, desde las que distinguimos “naturaleza” y “cultura” y lo animal antecede a lo humano. Al respecto, Viveiros de Castro (1998) ha destacado que un elemento común en las cosmovisiones de los pueblos indígenas de América es que la humanidad es algo compartido por animales y humanos, y que el cuerpo es, precisamente, el gran elemento diferenciador: Los humanos son aquellos que continúan siendo lo que siempre han sido: los animales son ex humanos, no los humanos ex animales”. [Traducción nuestra] (Viverios de Castro, 1998, p. 472).

En el caso específico de los shipibo-konibo, los mitos plantean que en el origen los “animales” fueron humanos tal como lo son ahora los *jonikon* y que fue la modificación de

sus cuerpos, por los fluidos (sangre/hiel/bilis) del inca mítico, lo que generó que adquirieran su actual semblante (Ruiz, 2016; Bertrand-Ricoveri, 1996; Bertrand-Rousseau, 1984). Es decir, no se trata entonces de un “paso” sino de establecer un límite entre “lo salvaje”, “lo animal” y lo “verdaderamente humano”, entendiendo que los límites no solo separan sino también unen. Dicho de otro modo, se trata de establecer un límite entre lo humano mas *no todo* humano y lo animal, mas *no todo* animal.

En este marco, avancemos algo más en la comprensión de esta festividad tomando en cuenta cuatro aspectos destacados por Ruiz (2016):

- La práctica cultural del *betaneti*, es decir, el moldeamiento del cráneo realizado de bebés a mujeres y varones por medio de dos tablas. Este moldeamiento del cráneo no solo diferenciaba a los shipibo-konibo de otros pueblos, sino que los diferenciaba también de los monos (que fueron antiguos “humanos”, no hay que olvidarlo). La siguiente cita (retomada por Ruiz y otros autores) es elocuente al respecto:

La nación de los Konibo tiene la costumbre de comprimir el cráneo de los recién nacidos entre dos tablitas que les aplasta la frente. Nos decían que teníamos *cabezas de monos*, mientras que las suyas tenían la *forma de la luna* (Castelnau, citado por Tournon, 2002, p. 81).

- La importancia que para los shipibo-konibo tiene el diferenciarse de los monos, antiguos humanos, denominados *mebiabo*, es decir, “los con dedos”, aquellos que tienen dedos de pies y manos como los de los “actuales humanos”. Estos dedos en pies y manos expresarían la antigua condición humana de los *mebiabo*. En este sentido, Ruiz identifica un tipo de pintura corporal presente en el *ani xeati* exclusiva para tres zonas: para la frente (lo que diferencia a los *jonikon* de los *mebiabo* y también de los *nawa*), así como para el dorso de los dedos de las manos

y de los pies, los cuales son “cortados” con pintura para establecer el *límite* con los *mebiabo*, es decir, tanto para marcar la diferencia como la unión con ellos.

- Que haya sido mono blanco (*Joxo shino*), personaje mítico asociado a una sexualidad lasciva quien enseñó a enfrentarse con el *wexati* en casos de infidelidad.
- Que durante el *ani xeati*, se de en paralelo a la excisión de las mujeres, una incisión en el caso de los varones (*Tseweta iki*), en el cuero cabelludo, que genera sangrado justo sobre el área que diferencia a los *jonikon* sobre los *mebiabo*, al igual que el corte de cerquillo.

Tomando en cuenta estos aspectos, en su investigación sobre el *xebinaja tsekati*, Ruiz (2016, p.184) concluye que “Lo que se opera, también lo que se moldea o se rasga, es aquello que permite diferenciar a los Shipibo-Konibo de los mebiabo, de los-con-dedos, de los monos”. Y en este contexto cobra mayor sentido el planteamiento de Tournon (2002) respecto a que la ablación de clítoris estaba asociada a diferenciar el cuerpo de la mujer de las hembras del cotomono, del maquisapa y del mono choro. Devenir *jonikon*, tanto para el varón como para la mujer, exige la transformación del cuerpo de manera tal que sea evidente la diferencia con los *mebiabo*. A partir del análisis de los diferentes elementos de la fiesta, consideramos que esta conclusión de Ruiz (2016) está claramente fundamentada.

Sin embargo, consideramos también que no se ha tomado en cuenta, suficientemente, que se intervenga una zona erógena femenina; aun cuando existan informantes (Ruiz, 2016) que reporten que la excisión no significaba la “extirpación” de la posibilidad de seguir experimentando placer en las relaciones sexuales. Diversos significantes alrededor del rito aluden de diversos modos al establecimiento necesario de límites a la sexualidad:

- *Joxo shino*, mono blanco, es un personaje lascivo que enseña a los hombres a pelear con el *wexati*
- La motivación principal de los enfrentamientos era la infidelidad, el ejercicio de la sexualidad fuera de la pareja convencional.
- La matanza de animales era de aquellos considerados justamente lascivos.
- La demostración de los ideales de varón o mujer se presente de manera conjunta a elementos vinculados a lo sexual.
- Muchos shipibos de hoy en día relatan que el motivo para la realización de la operación era controlar la sexualidad femenina o, por el contrario, manifiesten su *no saber*, su incompreensión del por qué de la práctica.

Para intentar responder al mismo, si acaso es posible, interrogaremos en el siguiente acápite a “las palabras de los antiguos” a los mitos. En este momento, con los elementos con los que contamos a partir de las principales fuentes discutidas (Ruiz, 2016; Morin y Saladin D’Anglure, 2007; Valenzuela y Valera, 2005; Tournon, 2002) presentamos a manera de síntesis un cuadro que destaca los principales límites (unión y separación) marcados en las principales fases y elementos del *ani xeati*.

Cuadro N° 1: Límites marcados en la ceremonia del *ani xeati*

FASE	ELEMENTOS DESTACADOS	LÍMITE (unión/separación)
<b>Preparación</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Crianza de animales salvajes (algo “salvaje” pasará a ser domesticado)<sup>46</sup></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Algo “salvaje” permanecerá en la comunidad, con los <i>jonikon</i>, los “verdaderos hombres”.</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Pruebas de fuerza entre hombres y mujeres</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hombres y mujeres se preparan para demostrar que</li> </ul>

<sup>46</sup> Tómese en cuenta para entender el cuadro la precisión planteada líneas arriba respecto a que en la cosmovisión shipibo-konibo y en general, en la cosmovisión amerindia, en los tiempos del origen los animales fueron humanos. Lo “salvaje” es en este sentido también humano mas *no todo* humano, como “lo verdaderamente humano” es animal, mas *no todo* animal.

FASE	ELEMENTOS DESTACADOS	LÍMITE (unión/separación)
Transición		responden a los ideales de los <i>jonikobo</i> .
	<ul style="list-style-type: none"> <li>Preparación de las jóvenes para la excisión.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Las jóvenes se encuentran en un estado límite. entre lo “salvaje” y lo “verdaderamente humano”. Tienen el cuerpo como una “<i>kikin nawa</i>” (indígenas salvajes) y la cabeza decorada como la de una “verdadera mujer”.</li> <li>Los dedos de pies y manos, que asemejan a la mujer a los <i>mebiabo</i> se “cortan” a través de la pintura.</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>Danza/canto del <i>nawarin</i> a las jóvenes que serán operadas.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li><i>Nawarin</i> (¿es <i>nawa</i>?): ¿Es “verdadera persona”, extranjera, enemiga...?)</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>Canto del <i>ai iká</i> (bostezo del maquisapa) para marcar el rito del corte de cerquillo.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Se corta la zona que diferencia a los <i>mebiabo</i> de los <i>jonikon</i></li> </ul>
Excisión femenina e	<ul style="list-style-type: none"> <li>Extirpación de clítoris realizado por mujeres</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Sexo femenino debe asemejarse a una canoa y diferenciarse del de las</li> </ul>

FASE	ELEMENTOS DESTACADOS	LÍMITE (unión/separación)
incisión masculina		hembras <i>mebiabo</i> . Se retira por ello una parte del “maní inflado” (el clítoris)
	<ul style="list-style-type: none"> <li>Rito del <i>Tama chinchán</i> (<i>bolsa de maní</i>)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>La comunidad reconoce la transición de las jóvenes. Así como dan semillas, darán también hijos para la comunidad, respondiendo al ideal social de mujer (<i>ainbo</i>)</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>Duelos entre hombres motivados por infidelidad, utilizando el <i>wexati</i>.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Los hombres demuestran las cualidades del guerrero y sangran como las mujeres.</li> <li>La demostración del ideal masculino se presenta junto a la regulación de la sexualidad (infidelidad).</li> <li>Mono blanco (<i>joxo xino</i>), personaje mítico asociado a la sexualidad lasciva enseña a los hombres a pelear con <i>wexati</i>.</li> </ul>



FASE	ELEMENTOS DESTACADOS	LÍMITE (unión/separación)
<b>Matanza de animales</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Matanza de animales.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Animales seductores o que representan la sexualidad lasciva femenina.</li> <li>• La demostración del ideal masculino es nuevamente presentado junto a la regulación de la sexualidad.</li> <li>• Animal domesticado retorna a su destino de animal salvaje: ser consumido por los <i>jonikobo</i>.</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cubrimiento de animales con prendas de las jóvenes operadas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• En el animal “salvaje” se deja la prenda que recogió el representante (clítoris) de la sexualidad “salvaje”.</li> </ul>

### 2.3. *Moatian non axekanbiribi ika noa shipibo- konibaon ainbobo omiskatitai*: el repudio de lo femenino en los mitos shipibo-konibo.<sup>47</sup>

La revisión de la literatura etnográfica realizada en la sección anterior nos ha mostrado que el *xebijana tsekati*, la extirpación ritual del clítoris, se ubica en un tejido significativo en el cual la transformación corporal es fundamental en el proceso de devenir persona y diferenciarse de los animales (Viveiros de Castro, 1998); y que, en el contexto de la fiesta del *ani xeati* se interviene aquello que permite diferenciarse de los *mebiabo*, los monos (Ruiz, 2016). Sin embargo, hemos señalado que no se ha destacado, suficientemente, que a diferencia de la incisión del cuero cabelludo para el caso de los hombres, en el caso de

<sup>47</sup> Versiones previas de esta sección fueron presentadas por nosotros en las *VIII Jornadas Internacionales de la Nueva Escuela Lacaniana* (Lima, octubre de 2014) y en el *XIV Congreso de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis* (Lima, setiembre de 2015).

las mujeres se intervengan sus genitales. No obstante lo planteado en el Cuadro N° 1, el *xebijana tsekati* sigue siendo entonces enigmático...

Por ello, si el mito es aquello que “da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad” (Lacan, 2006, p.39), en esta sección interrogaremos al saber mítico para intentar atisbar, si acaso es posible, algo más sobre el sentido de la práctica del *xebijana tsekati*. Tomaremos como base la recopilación de relatos hecha por Bertrand-Ricoveri (2010), la más completa de la que tenemos noticia.<sup>48</sup>

*Mito: supuesto saber.*

Empezaremos señalando algunas de las características con las que son presentados o asociados los personajes femeninos. Una primera línea, presente a su vez en las demás que señalaremos, es evidenciada con claridad en la saga de los niños gemelos (*Rabue baon*), fundadores y civilizadores del espacio cósmico.<sup>49</sup> Allí, por sus olvidos, su falta de reflexión o su desobediencia, el personaje femenino de *Pera*, antihéroe, pone siempre en riesgo a los demás. *Femenino: peligro.*

Este peligro es vinculado explícitamente a lo sexual en el mito de *La genio del lago*.

Es una mujer de largos cabellos negros, permanentemente desnuda. No sabe caminar ni hablar. Parece una inválida. Ella solo puede avanzar arrastrándose sobre sus rodillas, con las nalgas pegadas a sus talones. Pero su larga cabellera, expandida en torno suyo, oculta sus imperfecciones.

Es una mujer bonita, pero su rostro es blanco y bastante más pequeño que el nuestro.

---

<sup>48</sup> Morin (1998, p. 370) señaló en su momento que el trabajo de Bertrand-Ricoveri de 1994 (su tesis doctoral) era “La mejor descripción de los mitos shipibo- conibo”. El texto de Bertrand-Ricoveri de 2010 que utilizaremos está basado en el trabajo de 1994.

<sup>49</sup> Como destaca Bertrand- Ricoveri (2010, p. 60), se trata de figuras míticas que se encuentran a lo largo del ámbito panamericano, incluso entre pueblos muy distantes y distintos.

De madrugada, cuando vamos a pescar, escuchamos que nos llama, silbándonos. Dicen que ella se aleja de su comarca para seducir a los muchachos. Cuando vislumbra a alguno, se da prisa para alcanzarlo. En un primer momento, sus largos cabellos envuelven su cuerpo entero; pero cuando el pescador se acerca, intrigado por su llamada, ella sacude delante de él su hermosa cabellera y se echa atrás ofreciéndole sonriente sus senos, su cuerpo complaciente.

No se debe responder a sus avances. Su sexo es como un témpano; y si por desgracia un hombre se acoplaba a ella, su pene, congelado para siempre, ya no podría servir para nada (Bertrand-Ricoveri, 2010, pp. 128-129).

*Femenino: seducción, imperfecciones, señuelo, castración.* Castración femenina y masculina. Aludir a la castración no es ciertamente una concesión al imaginario psicoanalítico, como queda patente en la realización misma del *xebijana tsekati*. Continuemos entonces.

Como en los sueños, en los mitos los personajes no suelen ser o representar lo que parecen. Este es el caso de *Kashi*, quien se presenta ante los shipibos con apariencia humana siendo en realidad un murciélago. *Kashi* consigue una novia joven y bonita, pero en la luz del día debe esconder su rostro a su amada, para que ella no vea la imperfección de su nariz de murciélago. Sin embargo, la madre de la joven logra descubrir la verdadera naturaleza de *Kashi*, y procede a esconder a su hija en una tinaja, donde es finalmente hallada y devorada por el novio y la gente de los murciélagos. El curso del relato nos sitúa ante el detalle de una imperfección que, especularmente, remite a otra:

Ahora bien, como todos saben, un murciélago no inspira sentimientos de belleza, pues a modo de nariz tiene una cresta repulsiva y blanda parecida a un *xebi-ana*, esa pequeña y desagradable lengua que sobresale en el sexo de las mujeres, y que

tampoco es especialmente bonita, salvo que esté cepillada como una canoa perfectamente hueca y alisada (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 157).

El repudio a lo femenino, o más precisamente, el repudio hacia el genital femenino en su forma “natural” es patente en esta narración. No es la única. Bertrand – Ricoveri (2010, p. 47) refiere también el relato según el cual el creador “Ríos” (deformación de la palabra hispana Dios, nos señala la etnóloga), hizo al hombre y a la mujer con carne de la cacería del día. Entonces:

Estaba a punto de acabar el cuerpo de la mujer cuando se percató que no tenía suficiente carne fresca para terminar su creatura. Le faltaba, sin embargo, hacerle el sexo. Entonces fue a buscar un pedazo de carne de la víspera y es así que concluyó su trabajo de creación. ¿Sabías que es por eso que el sexo de las mujeres despide un olor desagradable?... (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 47).<sup>50</sup>

Al presentar el relato, Bertrand- Ricoveri señala en una nota a pie de página explícitamente que “Este razonamiento viene a justificar el antiguo ritual de la escisión” (2010, p. 47). Ahora bien, podríamos plantear que la presencia del repudio del genital femenino podría responder, meramente, a aspectos particulares de los informantes de la etnóloga y sus relatos. Sin embargo, el repudio se ubica en la misma serie que lo testimoniado por *Ranin Ama* referido previamente: poseer clítoris era motivo de vergüenza, burla e incluso asco. Asimismo, la imagen de la canoa como *forma debida* del genital femenino la encontramos también en Morin y Saladin (1998) y nos fue relatada a nosotros por *Pexen Wesna*, nuestra informante. Como daremos cuenta en el cuarto

---

<sup>50</sup> Morin (1998, p. 370) alude a este relato señalando que fue *Bari*, el sol, quien “Como se aburría, creó con carne fresca al hombre y luego a la mujer, pero como ésta no le alcanzó, tomó un poco de carne podrida para hacer el sexo de la mujer” [subrayado nuestro]. Morin cita el trabajo de Bertrand-Ricoveri de 1994, que como hemos señalado en la nota a pie de página N° 48, constituye la base del texto de 2010 que estamos utilizando.

capítulo, nuestros informantes también nos han referido que poseer clítoris era motivo de vergüenza y burla. No es entonces injustificado plantear que, en el contexto significativo que venimos examinando, se juega algo del repudio. *Femenino: sexo desagradable que ha de ser cepillado.*

En la mitología shipibo-konibo encontramos también que, así como en el relato bíblico de la creación o el mito griego de Pandora, la mujer es presentada como el origen del mal en el mundo. *Oxe* (la luna), es en la cosmovisión shipiba un personaje masculino, que aparece en algunos mitos como seductor nocturno. Dice el mito que tres hermanas habían sido mutiladas, y que una de ellas no se recuperaba *Oxe*, toma forma humana, la cura, se casa con ella; y enseña además a la familia la preparación del masato y el cultivo de las plantas<sup>51</sup>. Pero *Oxe* sospechaba de su mujer, y la envía a la chacra en donde cree ella se reunirá con su amante. *Oxe* toma la forma de un árbol. Los amantes se encuentran, se abrazan, se dicen palabras de amor y lo hacen. Luego, la mujer toma una navaja y con ella traza en el árbol los dibujos geométricos del pueblo. La savia chorrea de las hendiduras. Al regresar, *Oxe* le reclama a la mujer, levanta su *cushma* y le enseña sus piernas cortadas.<sup>52</sup> La mujer acepta la verdad. Luego de otros eventos, *Oxe* vuelve al cielo y el narrador concluye:

Ya ves, es por culpa de esta mujer infiel, rabiosa e irreflexiva, que llegando a la vejez los humanos se mueren para siempre; hasta los niños se mueren desde entonces. Si no fuera por ella seríamos siempre jóvenes, robustos, dichosos, y viviríamos eternamente en un país maravilloso, donde nada faltaría. A causa de su ignorancia, de su liviandad, de su impaciencia, las mujeres llegan a cometer errores irreparables” (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 99).

---

<sup>51</sup> El mito pone de relieve también que la pereza del padre de la mujer infiel (la pereza es uno de los mayores defectos en la cosmovisión shipiba) al no hacer caso a las indicaciones de *Oxe*, ocasiona que el cultivo de las chacras sea trabajoso.

<sup>52</sup> Recuérdese lo señalado en la sección anterior respecto a las prácticas de *incisión* masculina en el *ani xeati*, en el marco de las peleas entre varones, ocasionadas, precisamente, por motivos de infidelidad.

*Femenino: infidelidad, muerte, falta.*

Por supuesto, la mitología shipibo-konibo es muy amplia y en ella existen relatos en los que lo femenino no está asociado al repudio o a lo peligroso como estamos dando cuenta en el presente acápite. No obstante, la presencia de la asociación entre la sexualidad femenina y lo peligroso en el conjunto de los relatos es tal, que Bertrand-Ricoveri (2010, p.242) plantea que se trata de una de las preguntas fundamentales del hombre shipibo-konibo formalizada por los mitos, pregunta que a su vez se encuentra en serie con otras que apuntan a lo extraño, lo peligroso, la muerte, el extranjero:

Si tuviéramos que pronunciarnos sobre el contenido del discurso enunciado, diríamos de buen grado que este pone de manifiesto y formaliza las preguntas esenciales que se hace el hombre shipibo: la de su situación de humano respecto al “mundo ajeno”, así como en relación a su medio nativo, hostil y frugal; la del peligro al que lo expone la sexualidad femenina; la de la mujer anclada en los límites de su espacio; la del miedo, al fin, a la enfermedad y a la muerte; y, para terminar, la de su angustia como de su fascinación ante el extranjero llegado de repente” (Bertrand –Ricoveri , 2010, p. 242).

La prevalencia de esta asociación en el universo mítico shipibo-konibo nos coloca entonces en la dirección de los planteamientos freudianos relacionados con el horror básico a la mujer o, en última instancia, la propia mujer como tabú. Partiendo de ello, nos acercaremos a la noción lacaniana de *lo femenino* para luego establecer algunas relaciones entre esta, los relatos y la realización del *xebijana tsekati* en el marco del *ani xeati*.

En *El tabú de la virginidad*, Freud (1918) alude a las diversas prohibiciones que el “hombre primitivo” sostuvo respecto a la mujer. Señalando la vigencia de los motivos detrás de ella, señala que:

Toda vez que el primitivo ha erigido un tabú es porque teme un peligro, y no puede negarse que en todos esos preceptos de evitación se exterioriza un horror básico a la mujer. Acaso se funde en que ella es diferente del varón, parece eternamente incomprensible y misteriosa, ajena y por eso hostil (Freud, 1990, p. 194).

Sobre este párrafo, Serge André ha destacado que, aun cuando Freud interpreta lo señalado en la línea del complejo de castración y el narcisismo de las pequeñas diferencias, el pasaje “contiene la mención, rara en Freud, casi lacaniana si me permiten decirlo, de la alteridad radical de la feminidad y de la correlación de esta alteridad con la angustia” (André, 1998, p. 4).<sup>53</sup>

Como es sabido, los planteamientos freudianos sobre lo femenino han sido muy criticados por su lógica falocéntrica. El *retorno a Freud* propugnado por Lacan significó volver a los aspectos fundamentales de su obra, poniéndolos a trabajar y desarrollándolos, lo cual implicó en más de un caso discrepar del propio Freud<sup>54</sup>. En el caso de lo femenino, la conceptualización lacaniana no seguirá el camino freudiano de ubicarlo en referencia exclusiva a la lógica fálica de la castración “a diferencia de él [Freud], repito, no obligaré a las mujeres a medir en la horma de la castración, la vaina encantadora que ellas no elevan al significante (...)” (Lacan, 2012b, p. 489). Asimismo, diferenciará la mujer de la madre y no vinculará lo femenino con el masoquismo, lo cual, en sentido estricto, Freud tampoco hizo.<sup>55</sup>

Lacan planteará que “la mujer no toda es, hay siempre algo en ella que escapa al discurso” (Lacan, 2011, p. 44). *No toda* no por incompleta, a diferencia supuestamente de los hombres que tendrían el falo. La falta es propia de todos y todas... nadie tiene el falo. *No toda*, entonces, en tanto *no toda ella responde a la lógica fálica*, decible, localizable, limitada. Hay en ella un goce indecible, extraño, no localizable, “radicalmente Otro”

---

<sup>53</sup> La fuente de donde tomamos el texto no tiene, en sentido estricto, número de página. Para facilitar la consulta, consignamos la numeración del PDF de la fuente consignada en la referencia.

<sup>54</sup> Lo cual además fue realizado por el propio Freud a lo largo de su obra.

<sup>55</sup> Seguimos sobre estos puntos la lectura de Soler (2007).

(Lacan, 2011, p. 100), sin límite, “del orden de lo infinito” (Lacan, 2011, p. 124). Y esta dualidad será justamente causa de división en el sujeto femenino. De ese goce suyo “quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente” (Lacan, 2011, p. 90).

Cabe precisar que si bien Lacan alude en estos desarrollos de manera específica a mujeres y hombres, la formalización de la sexuación que lleva a cabo excede la dualidad biológica. En las fórmulas de la sexuación planteadas por Lacan, los sujetos pueden ubicarse en la posición femenina o la masculina, incluso más allá de su sexo biológico.

Uno puede colocarse también del lado del no-todo. Hay allí hombres que están tan bien como las mujeres. Son cosas que pasan. Y no por ello deja de irles bien. A pesar, no diré de su falo, sino de lo que a guisa de falo les estorba, sienten, vislumbran la idea de que debe de haber un goce que esté más allá (Lacan, 2011, p. 92).<sup>56</sup>

En este marco, retomando desde los desarrollos lacanianos el texto de *El Tabú de la Virginidad* (Freud, 1918), Serge André resignifica desde *lo femenino* la noción de virginidad y concluye que la mujer es siempre virgen, es decir:

indesflorable para siempre, impenetrable para el hombre y quizá para ella misma. (...).

Por eso no es un error decir que la virginidad femenina es y será para siempre la cuestión y el temor fundamental de los hombres cuando, en el encuentro sexual, sienten por poco que sea la alteridad radical ” (André, 1998, p. 9)

---

<sup>56</sup> El subrayado es nuestro.



Hemos pasado entonces del repudio hacia una conceptualización de *lo femenino* como una alteridad radical, fuente de temor. El goce femenino es entonces un goce Otro, *no todo* fálico, extraño, extranjero...

Es decir, si, como hemos visto previamente, *nawa* es el significante shipibo de la alteridad (e incluso pano), podemos plantear también que el goce femenino es un goce *nawa*: extraño, extranjero, enemigo...

Recordemos entonces que el *nawarin* (¿es *nawa*?) era justamente el baile previo al *xebijana tsekati*...

#### 2.4. *Non ikatoninbiribi noa shipibo- konibaon jakoma akin non shinanai*. El malestar en la cultura shipibo-konibo (primera aproximación)

Al realizar el recorrido por la historia del pueblo shipibo-konibo, habíamos señalado cómo, a pesar de haber recreado permanentemente su identidad, existe en la actualidad un sentimiento de pérdida muy grande, de allí que, como señala Espinosa (2012) existe prácticamente un consenso entre los shipibo-konibo de que se encuentran en un tiempo de crisis. El docente shipibo Lener Guimaraes, describe metafóricamente este tiempo de crisis como *jenetian*, la etapa central del invierno en la que es difícil, pero posible, navegar por los ríos.

En esta sección realizaremos una primera aproximación a esta crisis, a este malestar.

##### 2.2.1. Los reemplazos tecnológicos

Las descripciones de la historia de los shipibo-konibo (Tournon, 2002; Eakin, Lauriault y Boonstra, 1980) señalan cómo, desde un inicio, al tomar contacto con los misioneros, la adquisición de herramientas fue de gran interés para los shipibo-konibo. En esta línea, un primer aspecto que es necesario poner de manifiesto, y que afecta tanto a los shipibo-konibo como a los diferentes pueblos indígenas amazónicos, es el hecho de la

transformación de sus sistemas productivos y la generación de una nueva estructura de necesidades a partir del contacto cada vez mayor con occidente. Conforme se ha intensificado el contacto con la sociedad occidental, los pueblos amazónicos han contado con instrumentos y tecnologías nuevas que han modificado su sistema productivo:

Cuando un reemplazo tecnológico compromete la autosuficiencia del grupo en la reconstitución de su medio tecnológico, en tanto que éste constituye una de las condiciones fundamentales para la producción y por lo tanto de su reproducción, dicho reemplazo lleva a que la satisfacción de la estructura de necesidades del grupo no se dé ya por medio de la producción al interior de éste sino a través de las relaciones de intercambio entre los dos grupos involucrados. A su vez, dicha situación es el punto de partida para el surgimiento de una nueva estructura de necesidades satisfecha sólo a través de dicha relación (Rojas, 1994, pp. 26-27).

Este proceso de reemplazo tecnológico es asociado en los testimonios a un proceso de pérdida de la propia cultura, sobre todo, por las personas mayores. *Ranin Ama* nos dice:

En todo momento yo pienso que nuestras costumbres antiguas ya han desaparecido. Muchas veces digo que nuestras costumbres antiguas podríamos rescatarlas. Algunos opinan que ya no podemos hacerlo, que ya nos estamos amestizando. Ya no bebemos en mocahua, ya no comemos en callana, ya no preparamos mazamorra de pescado con cuchara de palo, pensamos solamente en la cuchara de la tienda. Entonces compramos cucharas, compramos platos, queremos solamente lo que vemos en las tiendas. Pero esa no era nuestra costumbre. Podríamos dejar de usar el plato de la tienda y nuevamente empezar a hacer callana, con su interior bien negrito y así comer. Yo opino que podríamos organizar el Ani Sheati: primero haríamos chacara de caña, después haríamos tinajas, mocahuas... ¿Quién no quisiera ver eso? Tenemos que hacerlo para que nuestros hijos vean (Valenzuela y Valera, 2005, p. 41).

En la misma línea, Espinosa (2007) destaca que el ingreso a la economía de mercado constituye uno de los principales desafíos de las sociedades indígenas de la Amazonía:

(...) hoy en día, la inserción en el mercado supone para los indígenas la necesidad de contar con dinero en efectivo. Esto obliga a que se replanteen las actividades económicas principales, de tal manera que muchos varones tienen que ausentarse por tiempos largos de su comunidad para poder trabajar a cambio de un salario, recargando la labor de las mujeres en la crianza de los niños y en las tareas agrícolas. Esta presión económica genera tensiones, frustraciones y mayor violencia al interior del hogar. En otros casos, también obliga a las mujeres jóvenes a migrar a las ciudades para trabajar como empleadas domésticas en situaciones que pueden ser consideradas prácticamente de esclavitud (Espinosa, 2007, pp. 194-195)

Nuestra informante, *Ronin Same* nos mostrará más adelante, a través de su historia de vida, lo que para muchas jóvenes del pueblo shipibo-konibo significa la experiencia del trabajo doméstico, es decir, violencia y explotación.

Hemos visto pues cómo la introducción de la economía de mercado desde occidente y el objeto técnico viene entonces de la mano con la pérdida o debilitamiento del Otro shipibo-konibo. Genera transformaciones discursivas, es decir, en el vínculo social de los *jonikon*.

### 2.2.2. La subordinación

Como hemos visto, desde mediados del siglo XVII está documentada la relación de los shipibo-konibo con occidente, relación que se incrementó aceleradamente durante el siglo XX, con acontecimientos como la creación de la carretera Pucallpa-Lima. Pero esta vinculación no se realiza en condiciones de igualdad, sino más bien en el marco de

estructuras de poder que subalternizan y discriminan a las poblaciones indígenas. Por ejemplo, de acuerdo con Unicef (2011, 2010), la niñez indígena es la población más vulnerable de Perú, con menor acceso a servicios de salud y educación de calidad, así como con mayores índices de pobreza e indocumentación.

Los shipibo-konibo han ingresado al mercado y a su correspondiente cultura de consumo, pero esto se ha dado y se da desde una condición subalterna que limita en gran medida sus posibilidades de acceso a las nuevas necesidades y aspiraciones. Tubino y Zariquiey (2007) señalan, por ejemplo, que si un shipibo agricultor quiere que su hijo estudie en la ciudad de Pucallpa, esto va ser prácticamente imposible, pues son los comerciantes de la ciudad y no los miembros de las comunidades quienes más se benefician del comercio de materias primas.

En esta línea, es importante considerar que el contacto con occidente ha significado y significa en muchos casos, amenazas muy concretas para el pueblo shipibo. El estudio de Unicef (2012) señala entre estas amenazas las siguientes: la extracción de madera en el territorio shipibo-konibo, el narcotráfico y el terrorismo (en ambos casos, esto supone también la presencia de las fuerzas armadas)<sup>57</sup>, la explotación petrolera, la presencia de “papayeros” (personas dedicadas a la siembra, cosecha y comercio de papaya, actividad que, de acuerdo a los pobladores, empobrece la tierra para sus chacras).

De manera semejante, otros testimonios enfatizan que en el bosque ya no se encuentran los mismos recursos que antes y ello es atribuido directamente a la presencia de occidente: “Ahora casi no vemos las cosas del bosque, porque los blancos nos han matado los animales” (Valenzuela y Valera, 2005; p. 162).

---

<sup>57</sup> De acuerdo con Tournon (2002, p. 132 y ss.), durante el conflicto armado interno vivido en Perú entre 1980 y 2000, los movimientos terroristas (Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) llegaron a la zona de Ucayali a fines de la década de los 80. Los shipibo-konibo mantuvieron una política de neutralidad que impidió que sufrieran la violencia como el pueblo asháninka.

Asimismo, el incremento del intercambio con la sociedad occidental ha venido acompañado del incremento de diversas problemáticas. Espinosa (2007), refiriéndose a comunidades amazónicas en general señala al respecto que:

(...) como parte de la influencia de la sociedad mestiza moderna se han multiplicado los casos de alcoholismo, madres solteras, violación sexual y violencia familiar en las comunidades indígenas. Esto no quiere decir, evidentemente, que antes no hubieran existido situaciones de violencia o de discriminación contra la mujer, sino que ahora se han incrementado y, en algunos casos, también han adquirido formas nuevas (Espinosa, 2007, p. 194).

Pérdidas, amenazas, nuevas necesidades y escasos recursos, transformaciones en el territorio y la cultura, incremento de antiguas problemáticas, aparición de nuevas: tal es en ayestos momentos, de acuerdo a lo que estamos señalando, el malestar *para* los shipibos.

En la configuración de este malestar, la educación ha cumplido un papel muy importante. Como señalamos previamente, la propia agrupación en comunidades de los shipibokonibo ha estado influida por la creación de escuelas durante el siglo XX. Al mismo tiempo, la escuela ha difundido el idioma español, así como las prácticas de los “mestizos” y “blancos”. Pero no ha sido un proceso neutro. La escuela ha sido parte de un orden discriminador, reproduciendo representaciones y relaciones que subordinan a las culturas indígenas y brindando una educación descontextualizada y de muy baja calidad (Zavala, 2012; Rolando, 2012; Unicef, 2012, 2011). Como ha señalado Bertrand-Ricoveri (2010, p. 26) “el maestro transmite a los alumnos la superioridad de los valores blancos a través de la alfabetización, presentada a los alumnos como la única enseñanza válida, en desmedro del aprendizaje de la tradición oral transmitida por los Ancianos”.

Esta educación formal, altamente valorada por los shipibo-konibo, genera percepciones y situaciones ambivalentes. Según lo señalado por Espinosa (2012), los mayores desean fuertemente que los menores accedan a la educación formal pero, simultáneamente, les choca cuando perciben que los jóvenes olvidan sus costumbres. Asimismo, describe el autor, una educación de calidad no siempre es accesible en la comunidad, por ello, conforme avanzan en los niveles educativos, los jóvenes tienen que migrar a la ciudad de Pucallpa u otras, en las que se encontrarán con nuevas ideas, valores, y diversas situaciones desafiantes, incluyendo el racismo y la discriminación. Las historias de vida de *Ronin Same* y *Metsa Mea* que presentamos en el capítulo cuarto ilustran desde su singularidad los aspectos señalados por Espinosa (2012).

Pero claramente, no solo la escuela ha propuesto otras prácticas y valores. Es importante señalar también el papel cumplido por las diversas organizaciones religiosas, principalmente evangélicas, en las comunidades shipibo-konibo. La influencia religiosa sobre ellas puede observarse desde su propio nombre. Así, por poner un ejemplo, el año 2013, tuvimos la oportunidad de visitar cuatro comunidades colindantes. Todas ellas tienen nombre relacionado con el cristianismo: Puerto Bethel, Betania, Santa Rosa y Nueva Palestina.

Como se señaló previamente, la prédica religiosa en muchos casos ha insistido en dejar de lado prácticas tradicionales como la ingesta del masato (licor preparado a base de yuca) o las curaciones chamánicas. No obstante, si bien en el presente, esta prédica es más flexible con el consumo de licor, no lo es así como la práctica chamánica a partir del ayahuasca (Tubino y Zaiquiey, 2007, p. 58).

En relación con la práctica chamánica, hemos visto previamente el importante rol que cumple dentro de la cosmovisión shipibo-konibo. De hecho, los chamanes shipibo-konibos son muy reconocidos por sus conocimientos y poderes. Ahora bien, el incremento del contacto con occidente, ha significado la generación de nuevas prácticas como parte del

circuito mercantil de lo exótico. Así, existe una gran demanda de foráneos por participar de sesiones rituales con ayahuasca (incluso forman parte de la oferta de empresas turísticas), y muchos chamanes obtienen ingresos por ello. No obstante, es importante distinguir estas prácticas “lúdicas”, de “la ayahuasca como parte central de un rito terapéutico e iniciático en los secretos del alma y de la naturaleza” (Tubino y Zariquiey, 2007, p. 50).

### 2.2.3. Las tribulaciones de la identidad

Como destacábamos desde un inicio, la propia denominación “shipibo-konibo” nos remite a las complejidades de la construcción de la identidad de este pueblo que es hoy en día una *condensación* de tres pueblos indígenas. Pero en este proceso, algo del Otro se ha perdido, de allí que los propios miembros del pueblo consideren que están “en crisis”.

Si, como hemos visto, el *ani xeati* ritualizaba los complejos procesos para devenir *jonikon*, es decir, ser “verdaderamente humano”, esta fiesta ya no es más. Si, en las comunidades de antes, devenir *jonikon* significaba diferenciarse de los *mebiabo*, esta distinción no tiene ya la misma relevancia. Hoy en día más bien, como lo señalan los informantes, muchos miembros del pueblo quieren más bien “amestizarse”. Y no es de extrañar si, como se ha indicado, la propia educación ha reproducido la superioridad de la cultura occidental y ha devaluado la cultura propia. Los relatos de nuestros informantes *Bawan Beso* y *Wexa Bima* son muy elocuentes respecto a eso. ¿En qué consiste entonces, hoy en día, ser *jonikon*?

Pensamos que el debilitamiento, pérdida de significado y/o abandono de prácticas centrales a la cultura shipibo-konibo como el *ani xeati* o el chamanismo puede constituir fuente de malestar en los miembros de esta cultura, en la medida que los deja sin las coordenadas simbólicas para establecer el lazo social, y más bien, los ubica en una

relación de subordinación y devaluación frente al Otro de occidente. Veremos más adelante, a través de nuestros informantes, si encontramos huellas o no de esto.

Por supuesto, señalar estos aspectos no significa que incurramos en dicotomías simplistas que opongan “lo tradicional y lo nuevo”, “lo auténticamente shipibo – konibo y lo ajeno”, “los maravillosos tiempos de antes y el presente crítico”. Las ciencias sociales han insistido suficientemente en el carácter dinámico de las culturas, las sociedades y los sujetos, y la propia historia del pueblo shipibo-konibo es un claro ejemplo de ello. Asimismo, el psicoanálisis nos ha informado suficientemente sobre las complejidades y eventuales señuelos en la construcción de identidades y narrativas como para reificar alguna de ellas. Podemos atisbar que parte del malestar en la cultura shipibo-konibo hoy en día es el malestar identitario, más aún si ser miembro del pueblo significa ubicarse en un vínculo social que devalúa y estigmatiza lo indígena. En lo que sigue de nuestra investigación ahondaremos en estos aspectos, para lo cual es necesario que explicitemos las características de nuestro acercamiento a nuestra temática de investigación.



### CAPÍTULO 3: DISCURSO DEL MÉTODO

La presente tesis propone un acercamiento psicoanalítico al malestar en la cultura shipibo-konibo. En este sentido, más que haber elegido un tema, es el tema el que nos eligió a nosotros, de diversas formas, tocando progresivamente algo de nuestro deseo. Nos correspondió entonces, y aceptamos, sostener un deseo de analizar.

¿Es esto posible? ¿Es posible un acercamiento psicoanalítico más allá de la consulta? ¿En qué consistiría dicho acercamiento? En el presente apartado intentaremos responder a estas y otras preguntas, planteando nuestros objetivos de investigación así como el *camino* propuesto para alcanzarlos. Camino que empezó, como todo análisis, sin saber exactamente a dónde este nos llevaría o qué es lo que iríamos a encontrar. Ese es, precisamente, el origen etimológico de la palabra método. Como señala De Castro (2011, p. 17), en el griego *meta* significa llevar a otra parte, mientras que *oudos* alude a camino.

#### 3.1. Los objetivos de investigación

En los capítulos previos, hemos visto que, en cuanto al malestar en la cultura, podemos identificar dos grandes dimensiones. Una primera, que hemos denominado estructural, en la medida que la existencia misma del malestar es condición de posibilidad de la cultura, en tanto esta supone la sofocación pulsional. Una segunda, que hemos denominado histórica, relacionada con las maneras particulares en las que cada cultura tramita estas exigencias de renuncia pulsional. Asimismo, a partir de los planteamientos de Lacan, hemos visto cómo el capitalismo, hegemónico en el mundo, supone una modalidad discursiva que caracteriza el malestar en la cultura hoy en día.

Partiendo de ello, la presente investigación se propone:

Objetivo general:

- Caracterizar el malestar en la cultura shipibo-konibo (*Non ikatoninbiribi Noa shipibo- konibaon jakoma akin non shinanai*)

Objetivo específico:

- Examinar la noción de malestar en la cultura en Freud.
- Examinar la noción lacaniana de discurso capitalista.
- Describir el impacto del discurso capitalista sobre el pueblo shipibo-konibo.

Como se ha señalado, y queda expresado en la formulación misma de los objetivos, no estamos ante una investigación etnográfica propiamente dicha, sino más bien psicoanalítica. Precisaremos por ello en este momento las características de dicha aproximación y la relación de la misma con el indispensable saber antropológico.

### 3.2. Psicoanálisis es el nombre de un método

Es muy conocida la definición del psicoanálisis formulada por Freud (1923, p. 227) donde señala textualmente que psicoanálisis es el nombre:

- 1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías;
- 2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y
- 3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido coligando en una nueva disciplina científica

En esta afirmación podemos ver que la caracterización del psicoanálisis hecha por Freud pone de relieve la cuestión del método, tanto para la investigación (procedimiento) como

para el tratamiento. Sin embargo, curiosamente, tres años después, en el artículo para la Enciclopedia Británica, Freud (1926, p. 252) plantea que psicoanálisis designa:

- 1) un método particular para el tratamiento de las neurosis, y
- 2) la ciencia de los procesos anímicos inconscientes, que con todo acierto es denominada también “psicología de lo profundo.”

Es decir, entre una afirmación y otra desaparece la caracterización del psicoanálisis como método de investigación.<sup>58</sup> A partir de la primera definición, el psicoanálisis podría ser utilizado en la cura y fuera de ella. De hecho, si atendemos a la obra freudiana, encontraremos que la teoría psicoanalítica (tercera dimensión de la definición de psicoanálisis de 1923) fue utilizada por Freud para el abordaje de diversos fenómenos. Esto no significa, por supuesto, que por argumento de autoridad se justifique dicha aplicación. Tampoco significa que por haber sido utilizada por Freud podamos definirla como psicoanalítica o incluso freudiana. En ocasiones, más que a partir del método analítico-disociativo, Freud sigue un proceder hermenéutico o simbólico, en el que existe el riesgo de saturar de sentidos el fenómeno investigado.

Pero, por supuesto, Freud forjó el método analítico-disociativo y su obra es pródiga en aplicaciones rigurosas del mismo. Un ejemplo bastante ilustrativo, que nos permite destacar la importancia de distanciarnos de las imposiciones de sentido, lo podemos encontrar en una breve nota añadida en 1919 a *La Interpretación de los sueños* (Freud, 1985 [1900] p. 414)<sup>59</sup>. Allí, Freud alude a un análisis realizado por él en francés, en donde el paciente le relata un sueño en el que el psicoanalista aparece como elefante. Lejos de

---

<sup>58</sup> Sobre el particular, Chiantaretto (tal como se cita en De Castro, 2011) plantea que la diferencia entre ambas definiciones explica las dos grandes posturas que existen respecto del denominado psicoanálisis aplicado. De acuerdo con la primera, la investigación de los procesos psíquicos podría darse en la cura y fuera de ella. De acuerdo con la segunda postura “(...) cuando la definición del psicoanálisis no comporta ya la dimensión de la investigación, se tendrá que asumir que ésta se sitúa fuera de la cura. Y aquí sí estaría indicada la designación de psicoanálisis aplicado y su necesaria contrapartida: la tendencia de reducir el psicoanálisis a un cuerpo teórico aislado de la experiencia de la cura”.

<sup>59</sup> Fue gracias al Dr. Carlos Gómez que conocimos y prestamos atención a esta nota, cuando la mencionó el año 2014 en una clase del Doctorado de Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos.

apresurarse en comprender y, por ejemplo, establecer una relación fálica imaginaria (trompa: pene), Freud inquiere sobre dicha figuración y el soñante responde: “*Vous me trompez*” (*trompe* es trompa en francés). *Método psicoanalítico: pasión por el significante*

Tenemos entonces que, desde sus orígenes, lo que podemos denominar “aplicación del psicoanálisis”, en la cura o fuera de ella, es emprendida de diversas formas, en ocasiones, según el método analítico-disociativo, y en ocasiones, con los riesgos que ello conlleva, de manera hermenéutico-simbólica. Asimismo, tal como lo queda insinuado por la diferencia entre las dos definiciones citadas de Freud, algunos objetarán el uso del psicoanálisis fuera del dispositivo clínico mientras que otros, y de diversas formas, procederán a utilizarlo “extramuros”.

Entre quienes desapruaban el uso del psicoanálisis por fuera del dispositivo, se suele destacar que el método psicoanalítico no podría utilizarse fuera de aquel por cuanto:

(...) si las fronteras del psicoanálisis están delimitadas al dispositivo clínico, se debe a que su método, la asociación libre, precisamente favorece, permite y condiciona la realidad de la experiencia del inconsciente. Por lo tanto, no hay práctica, praxis, del psicoanálisis que no sea del dispositivo clínico; y este método, como todos los de la ciencia por lo demás, tiene restricción de uso” (Peláez, G.P. , 2011, p. 122).

Nada tenemos que objetar a destacar la importancia de la asociación libre como parte del método psicoanalítico. No obstante, no compartimos que solo ella defina las posibilidades de aplicación del psicoanálisis y sus fronteras; ni tampoco que solo pueda existir asociación libre en el contexto de una cura. Nos situamos entonces en el grupo de quienes consideran que el uso del psicoanálisis fuera de la sesión, y más precisamente, para propósitos de investigación, puede ser pertinente. No obstante, como ya se ha señalado, esto puede concebirse de diversas formas, por lo que es necesario realizar todavía algunas precisiones.

Lopera (2011) distingue tres modos de concebir la orientación psicoanalítica en la investigación, las cuales se diferencian a partir del lugar que cada una de le otorga a la teoría en la investigación:

En la primera modalidad, la teoría ocupa el lugar de preminencia y, a partir de ella, se hace una lectura de la realidad investigada. El riesgo de esta modalidad, señala el autor, es que se encuentre lo que se busca de antemano. Por nuestra parte, coincidimos en la existencia de este riesgo. Pero, al mismo tiempo, consideramos que el uso de categorías psicoanalíticas para comprender un fenómeno puede suscitar nuevas lecturas respecto al mismo, y que esto no significa, necesariamente, imponerlas sobre el objeto de estudio. Queda entonces pendiente de dilucidar cuándo y/o cómo dicho proceder podría estar justificado.

En la segunda modalidad, se privilegia más bien el saber subjetivo de los participantes y la teoría ocupa un lugar secundario respecto al mismo. A partir del saber subjetivo, se aplican algunos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis. Sin embargo, como señala Lopera, no existe consenso respecto de cuáles serían aquellos conceptos fundamentales. Estos variarían según las diferentes corrientes.

La tercera modalidad enfatiza el método psicoanalítico y deja en suspenso la teoría. Los procesos de la verbalización, el análisis y manejo de la transferencia, la interpretación y la escucha de las formaciones del inconsciente cobran relevancia.

*Mutatis mutandi*, esta última modalidad es afín a la apreciación de Lacan cuando, contrariamente al uso frecuente de la noción de “psicoanálisis aplicado”, considera que es la cura el ámbito de aplicación del psicoanálisis, y que fuera de ella se trata de un método particular que, para decirlo con otro fraseo caro a la teorización lacaniana, otorga una primacía al significante por encima del significado:

El psicoanálisis sólo se aplica, en sentido propio, como tratamiento y, por lo tanto, a un sujeto que habla y oye.

Fuera de este caso, sólo se puede tratar de método psicoanalítico, ese método que procede al desciframiento de los significantes sin consideraciones por ninguna presupuesta forma de existencia de significado (Lacan, 2013, p. 711).

Por supuesto, el hecho de que fuera del tratamiento “solo” se trate de método psicoanalítico no significa que en el tratamiento este no se aplique. Es decir, el psicoanálisis “aplicado” (el clínico) y el psicoanálisis fuera del tratamiento compartirían el uso del método psicoanalítico.

Este recorrido, más que para adscribirnos a una u otra de las modalidades de investigación planteadas por Lopera (2011), las cuales pueden superponerse, nos permite destacar por el momento los riesgos y la impertinencia de incurrir en cualquier tipo de “furor interpretativo”. A partir de ello, plantearemos a continuación nuestra propuesta de aproximación al malestar en la cultura shipibo-konibo.

### 3.3. Las entrevistas de investigación

En su *Introducción al Método Psicoanalítico*, Jacques Alain Miller señala que: “Una palabra es, en realidad, la repetición del discurso del Otro, es una cita” (Miller, 2003, p.50). Siguiendo esa idea, nuestro acercamiento a la cultura shipibo-konibo, a su Otro y al malestar que le es propio será a través de la palabra de sus miembros.

Planteamos por ello que las entrevistas serán el medio primero para acceder a estas palabras, para intentar atisbar, a través de ellas y de aquellos significantes a los que nos convoquen, algo del sujeto shipibo-konibo y su malestar. En un segundo momento, como

señalaremos en el siguiente acápite, recurriremos a historias de vida. Nuestra ruta será entonces un ir y venir de lo común a lo singular, entendiendo que en lo común podemos encontrar lo singular y viceversa.

Volvamos entonces a las entrevistas de investigación. Es importante tener presente que las mismas comparten con la sesión analítica algunos aspectos y se diferencian, con claridad, en otros. Respecto a la primero, hemos señalado ya a la escucha analítica como condición *sine qua non* del método, escucha propia, añadimos ahora, de quien se ubica en la posición de analista.

Esta posición se caracteriza por la suspensión del saber sabido (Miller, 2004), o dicho con mayor precisión, por la tendencia a la suspensión del saber sabido, pues tender a ello no implica que dicha suspensión se sostenga en todo momento de la sesión (o de la entrevista, o del análisis de las entrevistas). Paradójicamente, si bien el analista hace de semblante del Otro, “El Sujeto Supuesto Saber no se constituye a partir del saber sino que se constituye a partir de la ignorancia” (Miller, 2003, p.33).

Entendemos, de acuerdo con Sierra y Hoyos (2011), que esta docta ignorancia es uno de los principios de la investigación en psicoanálisis. En el caso específico de la nuestra, ignorar tiene una relevancia redoblada por cuanto además de acercamos a seres singulares, nos acercamos a una cultura indígena en la que muchos de nuestros sobreentendidos occidentales no rigen o son inapropiados, y el riesgo de “comprender” o relacionarnos con el otro según categorías que no le son propias es grande.

Al inicio de esta sección aludíamos a la etimología de la palabra método, y señalábamos que, como en un análisis, no sabíamos a dónde íbamos a llegar. En esta línea, queremos destacar que lo imprevisto es otra de las dimensiones del *no saber* característico de la posición analítica, y que tienen que tomarse en cuenta tanto en las entrevistas como en el tratamiento. Gallo (2011) lo formula con mucha claridad:

“(…) tanto en una sesión analítica como en una entrevista investigativa las cosas que ocurren no tienen que ajustarse a lo que estaba previsto, pues también se le da valor a la contingencia que evoca lo imprevisible” (Gallo, 2011, p. 108).

Pero así como la suspensión del saber sabido y la apertura a lo contingente son compartidos por las entrevistas y la sesión clínica, es importante explicitar las diferencias entre unas y otras. Evidentemente, es distinto que alguien acuda a un analista a partir de un sufrimiento, que acceder a una entrevista a pedido de un investigador que desea conocer sobre su cultura y sus vivencias. No es la intencionalidad de las entrevistas descifrar la lógica del inconsciente singular del entrevistado, ni se cuenta con el dispositivo que pueda hacer ello posible. Como señala Ramírez (2011), en las entrevistas de investigación se privilegia al sujeto del enunciado, mientras que en la sesión clínica al sujeto de la enunciación.

Asimismo, es necesario tener en cuenta que las entrevistas suponen un encuentro específico, a diferencia de la regularidad del dispositivo clínico. Nuevamente, esto tiene implicancias en aquello que se privilegia y que se atiende, sin renunciar por ello a lo que pueda excederlo:

En la medida en que la entrevista investigativa no se define por una espera sistemática de la próxima vez, no podrá producirse un anudamiento entre repetición y sorpresa, aunque esta última no se descarta” (Gallo, 2011, p. 110).

Tomando en cuenta las consideraciones señaladas, se realizaron entrevistas abiertas a una variedad de informantes adultos, según sexo, comunidades de pertenencia, nivel de educación formal, edad, entre otros. De esta manera, se realizaron entrevistas abiertas a nueve informantes adultos (ver anexo 1).



En tanto abiertas, en la realización de estas entrevistas, se partió de algunos ámbitos generales relacionados con nuestra temática de investigación y se buscó identificar la posición de los entrevistados respecto a ellas: historia personal, cambios observados en el pueblo shipibo-konibo y su cultura, ideal de persona, mitos, ritos y costumbres tradicionales, relaciones entre los sexos, uso del dinero. Estas temáticas se plantearon en diferentes momentos de las entrevistas, según el transcurrir de la misma, pero no en todos los casos se dialogó sobre todas las temáticas. En algunos casos el informante no conocía, por ejemplo, sobre determinado rito que se ha dejado de realizar, o en otros casos, por diversos motivos, existió un mayor *rappport* o disposición con algunos informantes, por lo que las entrevistas tuvieron una duración mucho mayor y/o se repitieron en diferentes ocasiones.

En todos los casos, se alojó con cuidado la posibilidad de que el desarrollo de las entrevistas nos lleve a otros lugares, sean estos temáticos, del orden significativo, o incluso espaciales.

### 3.4. Las historias de vida

Acercarnos al malestar en la cultura exige escuchar a los sujetos y su palabra. Las entrevistas de investigación constituyeron el primer paso hacia ello. El segundo paso estuvo constituido por las historias de vida. Se trata de una técnica que es utilizada con diferentes fines y desde distintos marcos teóricos. Su pertinencia para los propósitos de nuestra investigación desde el marco psicoanalítico radica en sus posibilidades para explorar la articulación entre lo subjetivo y lo social a partir de la escucha de una historia singular. Precisaremos a continuación algunos aspectos de esta técnica atravesada en su totalidad por una ética de la escucha.

Palabra dada tiene *valor moral*, inseparable del rigor *metodológico*. Por eso investigar historias de vida es *escuchar*. Y escuchar es no obturar, no interrumpir con *saber* (del tema) ni con *interpretación* (de quien habla). Porque quien está hablando concede una palabra dada cuyas dimensiones e implicaciones no conoce *en su totalidad* ni siquiera parcialmente. Bastante hace con hablar, como para saber además lo que está diciendo (Marinas, 2007, p. 20).

Esta cita nos ubica nuevamente frente a la exigencia de la suspensión del saber sabido y el distanciamiento de cualquier furor interpretativo. Más aún, nos sitúa también frente a la importancia de sostener la *dignidad de sujeto hablante*, de quien relata su historia para nosotros y, en última instancia, para el Otro. El sujeto siempre dice más y dice menos, dice y calla, crea y repite, habla y es hablado.

Pero así como en la clínica, el analista no solo escucha sino también interviene, suscita el enigma con la interpretación o el corte de sesión; así también en el caso de las historias no solo se escucha el relato de vida sino que se interviene sobre el mismo. En este sentido, se distingue *el relato de la historia* propiamente dicha:

El *relato de vida* corresponde a la enunciación –escrita u oral – por parte de un narrador, de su vida o parte de ella. La *historia de vida*, por su parte, es una producción distinta, una interpretación que hace el investigador al reconstruir el relato en función de distintas categorías conceptuales, temporales, temáticas, entre otras (Cornejo, Mendoza y Rojas (2008, p.30).

Al tratarse de una investigación, existe pues una temática que se pretende explorar y un marco teórico desde el cual se trabajará (con los cuidados ya señalados). Pero, por supuesto, esto no debe significar restringir las condiciones de enunciación del sujeto. Se suele proceder más bien desde una consigna amplia, para luego, a partir de la producción suscitada y los intereses de investigación, profundizar en lo relatado. Al respecto,

aludiendo a sus investigaciones temáticas, Cornejo, Mendoza y Rojas (2008, p. 37) señalan:

El uso de consignas amplias, se fundamenta en la opción ética de que sea el narrador quien asuma su rol principal, como sujeto agente y responsable de su propio relato.

En nuestro caso, partimos de una consigna muy simple, “cuénteme de su vida”, dejando así que sea el sujeto quien configure, desde su libertad y desde sus determinaciones, su relato.

### 3.5. Saber y escucha

En la práctica clínica, ante un nuevo paciente, es frecuente preguntar quién lo ha referido o cómo así llega donde el analista o psicoterapeuta, indagando así sobre los posibles aspectos transferenciales que pudieran haberse puesto en juego. Nos serviremos de esta analogía para dar cuenta de nuestro acercamiento a los informantes y sus comunidades.

En el idioma shipibo-konibo se denomina *nawa* al que viene de fuera, al extranjero, al que no es *jonikon*, hombre verdadero (varón o mujer) como se denominan entre ellos los shipibo-konibo<sup>60</sup>. Señalemos también que *nawa* se puede utilizar para nombrar al enemigo. Los foráneos no indígenas, suelen ser nombrados como *nawas* o como *mestizos*.

Como vimos en el primer capítulo, históricamente, al igual que muchos otros pueblos indígenas, los shipibo-konibo han padecido diversas situaciones de explotación y abuso por parte de los foráneos. Es importante destacar entonces que el investigador no es un *jonikon* ni habla con fluidez su idioma. Quiéralo o no, el investigador es un *nawa*...

---

<sup>60</sup> *Jonikonbo* es el plural.

Un *mestizo* que, a partir del trabajo en proyectos de desarrollo relacionados con la educación intercultural bilingüe, conoció comunidades shipibo-konibo y tejió relaciones de cercanía con miembros del pueblo. Y fue, a partir de ellos, que hemos tomado contacto con la mayor parte de informantes. Destacamos este aspecto por cuanto ser presentado por un *jonikon* favoreció cruzar un primer umbral de confianza, como cuando alguien hace una referencia positiva de un analista.

En los casos en los que las entrevistas fueron realizadas en idioma shipibo-konibo, ellos nos ayudaron con la traducción simultánea. Se recurrió luego a una *doble traducción*: las entrevistadas han sido transcritas y traducidas por una tercera persona que no estuvo presente.<sup>61</sup> Entre otros aspectos, esto nos ha permitido identificar que, como se podrá observar en algunas viñetas presentadas en el siguiente capítulo, en ocasiones el traductor opina primero, en shipibo-konibo, sobre la pregunta formulada por nosotros, induciendo así algunas respuestas. En ocasiones el entrevistado no coincide con dichas opiniones y en otros sí. Damos cuenta de este aspecto que se quiso evitar, no previsto, por cuanto el traductor o traductora es también miembro del pueblo shipibo-konibo y, a través de estos intersticios, nos ha hecho llegar también su palabra.

Ahora bien, el rol de estos *jonikon* fue más allá de ello y de la propia traducción simultánea. En sentido estricto, fueron también asesores o *súper-visores* etnográficos que nos ayudaron a discernir si podíamos plantear determinada pregunta o cómo podríamos formularla o cómo mostrar nuestra gratitud hacia los informantes.

Del mismo modo, el proceso de consentimiento informado de los informantes se inició con ellos, quienes planteaban a otros *jonikon* que: “Un amigo mestizo quiere conocer sobre nuestro pueblo, sobre tus experiencias y opiniones, podrías conversar con él.”

---

<sup>61</sup> La lingüista y miembro del pueblo shipibo-konibo, Dany Chávez, es quien realizó la segunda traducción.

Formado en los procesos de consentimiento informado propios de la investigación psicológica, elaboramos un formato a ser cumplimentado por los informantes alfabetizados luego de dialogar sobre el mismo y asegurarnos de que se ha entendido su sentido (ver anexo 2). Partimos entonces de nuestro saber sabido. No es sencillo sostener una posición de analista. Pero, como señalamos previamente, se tiende a ella, no estamos allí en todo momento.

Sin embargo, notamos que el hecho de firmar un documento generaba suspicacia, incomodidad. El texto escrito interfería, con frecuencia, en el diálogo. El valor asignado a lo escrito en las comunidades no es el mismo que en entornos urbanos u occidentales. Consideramos pertinente entonces privilegiar el registro oral del proceso de consentimiento informado, desaprender.<sup>62</sup>

Nos llamó la atención la disposición al diálogo que encontramos en muchos de nuestros informantes. Un primer factor relacionado con ello ya ha sido mencionado, el ser presentado por otro *jonikon*. Pero encontramos también que esto tenía que ver con una *demanda de reconocimiento* relacionada con estar ubicados como investigador y provenientes de Lima, la capital, en el lugar de la cultura hegemónica y letrada. Los protocolos habituales de consentimiento informado con los que estábamos familiarizados señalan que la entrevista será anónima y que se utilizará un seudónimo salvo indicación contraria. Nos sorprendimos entonces cuando al dialogar sobre estos aspectos, prácticamente todos querían que figure su nombre, tanto en shipibo como español.

Si pudiera hablarse de estándares (protocolos), en el caso de nuestros informantes quizá el planteamiento debiera ser inverso: reportaremos su nombre, salvo que indique lo contrario. Ello no quitaría, por supuesto, dialogar sobre riesgos inadvertidos ante temáticas sensibles. Pero, precisamente, si nos situamos psicoanalíticamente, no se trata de estándares, sino de principios.

---

<sup>62</sup> Para el caso del trabajo psicológico en contextos de diversidad cultural (otro contexto disciplinar, epistemológico y metodológico), desarrollamos una reflexión en Frisancho, Delgado y Lam (2014).

Del mismo modo, los estándares que conocíamos nos invitaban a evitar la entrega de regalos y de dinero (Roth, 2012; Grady, 2005; Chambers, 2001). Asimismo, nuestro saber teórico sobre el capitalismo y el fetichismo de la mercancía, así como el haber visto que esta despliega sus encantos también en las comunidades indígenas, nos generaba *resistencias* frente a la posibilidad de entregar presentes. Las resistencias, decía Lacan, son del analista. *Nuestro saber obstaculizaba la escucha.*

El diálogo y el discernimiento conjunto con los *jonikon*, nos llevó a entender que, en el contexto de una cultura que valora en gran medida la reciprocidad, la entrega de presentes no responde necesariamente a una valoración monetaria del tiempo de la entrevista, sino más bien, puede constituir una modalidad de reciprocidad, reconocimiento y gratitud. Así lo señalábamos en el diálogo sobre el consentimiento informado.

Del mismo modo, el proceso nos llevó a darle cada vez mayor importancia a los diálogos sostenidos fuera del contexto de las entrevistas. Si bien, se cuidó siempre el contexto de realización de las mismas (en el lugar y momento más conveniente para los informantes, en muchos casos, en su propio hogar), varios de los informantes y otros miembros del pueblo shipibo-konibo han compartido también con nosotros su palabra en contextos informales, sin grabadora, compartiendo una comida, mirando un partido de fútbol en la comunidad, acompañando a una señora mientras tejía un diseño, surcando el río en un bote. Fue, por ejemplo, mirando un partido de fútbol en una comunidad, sin grabadora de por medio, que *Sanken Bima* y *Wexa Bima* compartieron con nosotros un mundo fascinante relacionado con todos los ritos, en el marco de la cosmovisión shipiba, que los jugadores realizaban cuando participaban en el famoso campeonato entre comunidades indígenas en la ciudad de Pucallpa, denominado “El mundialito shipibo”<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Si bien gran cantidad de los equipos participantes son del pueblo shipibo-konibo, participan también equipos de otros pueblos indígenas.

El lector familiarizado con el saber etnográfico quizá pueda sorprenderse por estas consideraciones sobre el proceso de consentimiento informado o sobre la importancia de los diálogos espontáneos en el trabajo de campo, pues estos aspectos han sido bastante trabajados desde allí. Teníamos, ciertamente, noticia de ello, pero no nos planteamos situarnos en el lugar del etnógrafo. Fue el proceso mismo el que nos llevó a poner de relieve esos otros espacios en nuestra indagación psicoanalítica. En este sentido, consideramos importante explicitar las características de nuestro recorrido el cual incluye estas dudas y aprendizajes.

#### 4.4. Mirada, comprensión, conclusión

Nuestro recorrido puede ser agrupado en tres grandes tiempos lógicos, a los cuales, *por analogía* con los tres tiempos lógicos planteados por Lacan, designaremos como instante de la mirada, tiempo de comprender y momento de concluir. Recurrimos a esta analogía por cuanto no se trata necesariamente de momentos cronológicos, secuenciales.

*El instante de la mirada* correspondió de un lado a nuestros viajes hasta la selva amazónica y a la realización de las entrevistas, así como nuestras visitas a la comunidad de Cantagallo en Lima. De otro, el *instante de la mirada* correspondió también a nuestro acercamiento a la literatura etnográfica sobre el pueblo shipibo-konibo y la literatura psicoanalítica relacionada con el malestar en la cultura. Fue un tiempo en el que fuimos prestando atención (escucha) a lo que nos sorprendía, nos suscitó enigmas, lo que no se dejaba comprender...

*El tiempo de comprender* fue el de *asociar* los diferentes textos (palabras) de las entrevistas e historias con el saber psicoanalítico y el saber etnográfico, con las palabras de los antiguos (los mitos, *moatian jonikonbo joi*), con las palabras y mensajes recibidos en contextos informales. Fue un tiempo, de *amplificación significativa*, fundamental para evitar interpretaciones injustificadas desde la teoría psicoanalítica sobre el material.

*El momento de concluir* se define por los efectos de significación suscitados a partir de la operación de *reducción significante*, esto es, a partir de identificar qué es lo que se dice una y otra vez en las palabras/textos (repetición), a qué punto nos suelen dirigir (convergencia) y qué es lo que, eventualmente no logra decirse. Efectos de significación del orden psicoanalítico más que etnográfico. Dicho de otro modo:

Lo que formalizamos como teoría en la investigación son *comentarios* sobre nuestra experiencia como lectores aplicados de la letra y de la palabra. No tenemos más aspiración que la de comentar con rigor, de forma coherente y novedosa, lo leído y escuchado” (Gallo, 2011, p. 111).

En la siguiente sección damos cuenta de las palabras entregadas a nosotros por los miembros del pueblo shipibo-konibo.



## CAPÍTULO 4: DE LOS DICHOS AL DISCURSO

En este capítulo presentaremos las palabras que los jonikon han compartido generosamente con nosotros, permitiéndonos ingresar a sus hogares, a sus comunidades, a sus vivencias, a su cultura. Como especificáramos en el anterior capítulo, nos interesa acercarnos, desde una mirada psicoanalítica, a los aspectos subjetivos relacionados con la temática de nuestra investigación.

Las entrevistas abiertas indagaron con los miembros del pueblo shipibo-konibo sobre sus vivencias, sus saberes y sus percepciones sobre los cambios y permanencias en la vida de su pueblo. Respondiendo a esta demanda, hay una distinción de tiempos y lugares que aun respondiendo al discurso habitual entre un pasado visto con nostalgia y un presente problemático, posee también características particulares debido a las grandes transformaciones experimentadas en el modo de vida y en las costumbres del pueblo shipibo-konibo en el lapso de unas pocas generaciones.

Las historias de vida, por su parte, nos permitieron profundizar en aspectos singulares de miembros adultos del pueblo shipibo-konibo, de diferentes periodos generacionales. Si, como Freud señaló en *Psicoanálisis de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921), toda psicología individual es también psicología social, acercarnos a lo singular es también acercarnos, a través de ello, a procesos que desbordan al individuo.

En todos los casos hemos respetado el español amazónico de nuestros informantes, el cual pueda quizá ocasionar cierta extrañeza a quienes se acercan al mismo por primera vez. Entendemos que reconocer su legítima manera de usar la lengua es respetar su dignidad de seres hablantes y, al mismo tiempo, significa no ceder a un lazo social que

homogeniza desde la cultura hegemónica, es decir, que subalterniza también desde el habla.<sup>64</sup>

En el caso de las viñetas de las historias de vida, se han suprimido algunas intervenciones puntuales nuestras (v.gr. ¿Cómo?, ¿por qué?) con el propósito de mantener la fluidez del texto. Por razones de confidencialidad, se ha intervenido también cuando se nombraban lugares o personas específicas. Así, frases como “en mi comunidad x”, se consignan como “en mi comunidad”.

En el caso de las entrevistas realizadas en idioma shipibo-konibo, incluimos una transcripción literal en dicho idioma, además de la traducción respectiva. Esto, tanto por motivos de rigurosidad académica y de pasión analítica por el significante, como también en términos de opción política, entendida esta de manera amplia: visibilizar una lengua históricamente invisibilizada es un acto de justicia y es también una forma de *reconocer* a los seres hablantes que en ella moran.

Estas entrevistas fueron realizadas con la ayuda de un traductor del pueblo, conocido del entrevistado. Estas entrevistas fueron transcritas y traducidas por otra persona del pueblo shipibo-konibo. Esto permitió identificar que, en algunos casos, el responsable de la traducción simultánea, a pesar de haberle planteado previamente que no se trataba de eso, ha sugerido algunas respuestas al entrevistado. Evidenciamos estos casos en las viñetas, no solo por su posible impacto sobre las respuestas de los informantes (quienes también, por cierto, en más de una ocasión, discreparon de lo sugerido por el traductor), sino también porque el traductor es miembro del pueblo, y es desde allí que planteó sus sugerencias de respuesta.

---

<sup>64</sup> Coincidimos al respecto con Denegri y Hibbet (2016, p. 36) quienes al estudiar testimonios de la violencia política en Perú han señalado que “La práctica común de transcribir y editar el testimonio canónico “corrigiéndolo” ejerce violencia en el habla del testimoniante porque borronea las especificidades de la lengua del informante en aras de una “comprensión” del lector y de un español que prefiere el lenguaje estandarizado”.

#### 4.1. Los dichos

Con fines expositivos, presentaremos a continuación, agrupados temáticamente, viñetas de las entrevistas, aun cuando el transcurrir del diálogo con cada uno de los informantes tuvo, como es de esperarse, su propia particularidad.

##### 4.1.1. Ser shipibo y los ideales

Los informantes describen un ideal de lo que significa ser un buen shipibo, el cual incluye características como el pensar y actuar adecuadamente, la solidaridad, el compartir, el ser trabajador, la fuerza. Así, un primer aspecto que nos llamó la atención es que la noción de *jakon joni*, buena persona, buen shipibo, es presentada por los entrevistados en términos bastante similares, a pesar de las diferencias de edad, instrucción, estilo de vida (rural o urbano) entre ellos. Asimismo, los informantes describen algunas cualidades específicas según el género. Es decir, los entrevistados muestran que, *más allá de los diferentes cambios en las costumbres, se mantienen vigentes algunos de los ideales más importantes* que la literatura etnográfica ha reportado en los shipibo-konibo (v.gr. Espinosa, 2012). Los ideales del Otro shipibo-konibo se encuentran todavía vigentes. Escuchémoslos.

*Onsa Rono*, Manuel Lozano<sup>65</sup>, de 56 años al momento de las entrevistas, vive en la comunidad rural de Puerto Bethel y, siendo iletrado, es considerado sabio por los miembros de dicha comunidad. El profesor de la escuela primaria, Hilario Díaz, del pueblo Bora, nos lo presentó el año 2013. Desde entonces, hemos podido conversar con él en cada una de las seis ocasiones en las que hemos ido a la comunidad. *Onsa Rono*, nos describe de esta manera lo que para él es un “buen shipibo”:

---

<sup>65</sup> Como hemos señalado, algunos de nuestros informantes, rompiendo nuestros esquemas occidentales de investigación, eligieron que se reporte su nombre, tanto en shipibo como en español.

- *Onsa Rono: Bueno, non ikatoninbiribi como non costumbre shipibo iki noa siempre aunque noa, wetsa jaweki noa unidos noa teeti ikon, a veces noa min ea xeatishoko akax noa kena noxon, non parantashoko non oroai, meskokeska axón ikon, jatian jain iki noa buen shipibo noa iti noa ikai noa, nonbicho ayamakin non kenanaxon non oroai non.*

Como parte de la costumbre de los shipibos nosotros somos siempre muy unidos en el trabajo, para que nos invites cuando tengas para tomar, te ayudamos a cultivar tu plátano, hacemos de todo para ayudarnos verdad, ahí estamos actuando como buenos shipibos, no hacemos solos las cosas, para no trabajar solos llamamos para que nos ayuden a cultivar.

(...)

- *Onsa Rono: Bueno ainbo shipiba, non costumbre non awin yoyai, jatian ja iki, xobomeaiki ja y chopa patsatai, yoakai, a veces haber wetsa trabajobo akai, jatian jaskaribi noa keskaribi ipaonike motianbo ipaoni: kenti, chomo, jatibí akaibokan, ikaxbi rama moa noa jain nokoyamaribiai, rama iki jaton rato chokai y piti yoakai jaskarabores, jakoanxon bakebo jawekiamai jabaon, jaton bene teeti kanoxon jaweki amaribai.*

Bueno la mujer shipiba, la costumbre de la nuestras esposas como mujer shipiba es una mujer de casa, lava, cocina y algunas veces hace otros trabajos, y eran también como nosotros hacían: ollas, tinajas, hacían de todo, pero ahora ya no llegamos a hacer esas cosas, ahora solo cocinan y lavan platos, dan de comer bien a los hijos, alimentan a su esposo antes de que se vayan a trabajar.

- *Onsa Rono: Buena shipibara ipaonike moatiankan ja jakon ainbo a veces jato winotaitian xeati jaketian xeamapaonike, piti jaketian jato piti kenapaonike, jara ipaonike buen shipibo y buena mujer y buen hombre, jaskarabo.*

Antiguamente una buena mujer shipiba como parte de nuestra costumbre era, la que llamaba para invitar a tomar (chapo o masato) cuando pasaban por su

casa, les llamaba a comer cuando había comida, así era un buen shipibo, una buena mujer y un buen hombre, todas esas cosas.

(...)

- Ent: *Jaweskaki itiki min oina, ¿jakonki itiki, westiora ainbo jakon, westiora buena shipiba, tsiniki jakon itiki?*

Como ves tú, ¿podiera ser una buena mujer shipiba, una mujer coqueta?

- *Onsa Rono: Jakoma, jakoma.*

Está mal, mal.

- Ent: *¿Jakoma iki ja ikon?*

¿Eso está mal no?

- *Onsa Rono: Tson gustanyama.*

A nadie le gusta.

*Xetan Same* y *Ronin Siná* son una pareja de adultos mayores, quienes gracias a su nieta, Verena Valera, nos recibieron en su hogar, en la ciudad de Pucallpa. *Xetan Same*, Loyda Martínez, tiene 80 años al momento de la entrevista y es artesana tejedora, iletrada. *Ronin Siná*, Daniel Rojas, tiene 85 años al momento de la entrevista, cuenta con educación básica y ha sido un gran cazador y pescador, de aquellos que lo hacían con flecha y no con trampa.<sup>66</sup> En sus breves respuestas, se evidencian sin embargo algunos de los ideales shipibos descritos en la literatura antropológica.<sup>67</sup>

- *Xetan Same: Shinanya joni jakonkan, jakonribi shinanya joni ikax*

---

<sup>66</sup> Los miembros del pueblo suelen referir a la pesca con flecha como la modalidad más antigua y de mayor mérito.

<sup>67</sup> Por ejemplo, Espinosa (2012, p. 456) retomando las características de los shamanes (*shinan, onan, koshi*) planteadas por Bertrand –Rousseau (1986); señala que las personas del pueblo, aun no siendo shamanes, pueden compartir estas características aunque en menor grado.

Está bien la persona si es que tiene buenos pensamientos (sentimientos, intenciones).

- *Ent: ¿Shinánya, éseyaki wetsa iki? ¿Shinanyaki jaweskara iki?*

Cuando hablamos de la persona que tiene buenos pensamientos, y el que aconseja, ¿Son diferentes? ¿Cómo es el shinanya: persona que tiene buenos pensamientos?

- *Xetan Same: Jatibi jaweki ati shinantikan, jaskarariki shinanya joni*

El que tiene ideas para hacer las cosas, así es un hombre shinanya.

- *Ent: ¿Jatian eseyakan?*

¿Y el eseya (persona que aconseja)?

- *Xetan Same: Esey kaskaribi, ja rabebi*

Igual el eseya, los dos.

(...)

- *Xetan Same: Shinanya joni, shinanya joni ixon noa ramiayamai*

Un shinanya joni (de buenos sentimientos, pensamientos, intenciones) no nos maltrata

(...)

- *Xetan Same: Onantikan jawekibo akin shinan-shinanbainkin, shinankin jaská atiriki iki ikaibo ikai jaskara.*

Es una persona que tiene ideas al momento de hacer las cosas, dice: así debemos hacer.

- *Ronin Siná: Non shinanyamainbi, jankaya shinanki, ja atiriki, jaskariki, jariki shinanya joni.*

Aunque nosotros no tengamos ideas, él tiene o sabe cómo hacerlo, ese es el shinanya joni.

- Ent: *¿Koshikan?*  
¿Ser fuerte?
  
- *Xetan Same: Koshi joniriki ja, ja koshi ikax ja reteanankanai*  
El hombre fuerte es el que se pone a pelear.
  
- Ent: *¿Jakon joniki koshiki iti atipana o yosmaribi?*  
¿El buen hombre también puede ser fuerte o es débil?
  
- *Xetan Same: Jakon iti atipanke jakonribi koshi ikax*  
También puede ser bueno si es fuerte
  
- Ent: *¿Koshiki más, yorakiri koshi yoiki o shinan koshiribi?*  
Cuando llamamos ser fuerte, ¿se refiere a la fuerza de física o la fuerza de pensamiento?
  
- *Xetan Same: Shinan koshi*  
Fuerte de pensamiento.

Al igual que *Onsa Rono*, *Xetan Same* y *Ronin Siná* señalan el valor del trabajo para el caso del hombre shipibo. Pero además, *Xetan Same* plantea la importancia de que esta cualidad se mantenga si se cambia de entorno, es decir, si se va a la ciudad. En el caso de la buena mujer, coincidiendo con *Onsa Rono*, *Xetan Same* añade:

- Ent: *¿Matòn jisaki jaweskaramainki westiora aimbo jakón?*  
¿A tu parecer como es una buena mujer?
  
- *Xetan Same: Tsinima ikax jakonkan, ni joni wetsabetan yamai*  
Si no es coqueta y no está con otros hombres está bien.

(...)

- Ent: *¿Westiora joni, jakon joni jawekeska itiki?*  
Un hombre, ¿como es un buen hombre?
- Xetan Same: *Jakonkan jakonribi iketian jaweskabo ayamakani, jakoma akin.*  
Está bien si es un buen hombre tampoco no le haces nada, nada de maldad.
- Ent: *¿Teetai?*  
Trabajador.
- Ronin Siná: *Kikin yomerai joni, motian ipaonike jaskara, yomerai jonibo*  
Un hombre que le gusta pescar, antes era así, eran hombres pescadores.
- Xetan Same: *Piti akai*  
Traían pescado.
- Ronin Siná: *Piti akai, jaweki àkai, wai akai.*  
Pescaba, trabajaba, hacia su chacra.
- Ent: *Rama yamake wainko sino moa neno, neno iti atipanke, ¿jaweskamain iti atipanke jakon joni? ¿jawekeskamain iti atipanke westiora jakon joni?*  
Ahora ya no están en la chacra sino acá, ¿acá como podría ser un buen hombre?
- Xetan Same: *Jaweskabirakan*  
Cómo será.
- Xetan Same: *Teetaibo jeman kax*  
Que sea trabajadores si se van a la ciudad.



- Ent: *Jakon tetai, ¿Jawekeskamain itiki jakon joni teetaibicho?*  
Que trabajen bien, ¿como podría ser un buen hombre solo el que trabaja?
- *Xetan Sam: Teekin jaweki bixonaikan, jaton chopabo jakòn sawemaitian*  
Cuando trabaje que le compre sus cosas, su ropa que las vistan bien.
- Ent: *¿Wetsabokan, wetsa jonibobetankan, jakon?*  
¿Y cómo es con los demás hombres, bien?
- *Xetan Same: Chikish ikax jakoma teyosmabo, jawe ayamaitian potai ja ainbobaonribi.*  
Si son ociosos no les gusta trabajar, las mujeres los dejan (a ellos) si no hacen nada.

*Sanken Bima*, Filiberto Romaina, de 65 años al momento de las entrevistas, es un líder del pueblo shipibo-konibo, fundador y vicepresidente del Consejo Shipibo-Konibo-Shetebo. Es docente retirado, y ha ocupado durante muchos años importantes cargos educativos en la región Ucayali. Su relato nos sitúa, nuevamente, ante el valor de la solidaridad y precisa algunos aspectos relacionados con el ser *eseya*.

- [*un jakon joni*] es bastante solidario, o sea, que en todo colabora, en todo, ya sea en pescado, ya sea en ayudar cuando está enfermo, en todo, o sea, a eso se le llama
- Ent: Y además de ayudar, de compartir, ¿tiene otras características?

- *Sanken Bima*: Bueno, yo podría decir que sí, las otras características podrían ser que ese *jakon joni* está al servicio de alrededor de la gente, porque un *jakon joni* nunca pierde esa voluntad de ayudar.

En el segundo capítulo aludimos a la noción de *eseya*, a partir de los testimonios recogidos por el estudio de Unicef (2012). La descripción de dicha noción se emparenta con las *de shinanya joni* y *jakon joni*. Sin dejar de lado esta vinculación, *Sanken Bima* añade el sentido de consejero a la persona considerada *eseya*:

- *Sanken Bima*: [el *eseya*]es hombre que vive en paz, hombre que vive en tranquilidad, hombre que nunca piensa cosas malas, piensa en cosas buenas, entonces, ese tipo de hombre es *eseya*, te pone en orden, te pone para que tú seas buen hombre, así está eso.
- Ent: ¿Como un sabio?  
Un sabio, prácticamente un sabio.
- Ent: ¿Y cómo ayudan los demás a que se pongan también en orden, cómo orientan, cómo forman?
- *Sanken Bima*: Bueno, muchas veces una familia les lleva, les lleva a sus hijos una tarde, una mañana para que ese *eseya* lo diga, le hable y que ya no cometas esto, que no haga esto, que sea buen hombre, así. O sea, que le aconseja, es un... prácticamente un consejero y consejero para todo.
- Ent: Y entonces, es la comunidad la que dice, bueno, esta persona sabe cómo, él es un *eseya*...
- *Sanken Bima*: Sí, así es.

- Ent: Y por ejemplo, en las comunidades como acá en la ciudad, ¿hay *eseyas* o ya no hay?
- *Sanken Bima*: Bueno muy poco, muy poco, pero hay

Como vimos en el segundo capítulo, las plantas, o más precisamente, los dueños de las plantas (*ibo*), tienen un papel fundamental en la cosmovisión shipibo-konibo. En el caso de lo que podemos llamar la formación moral, las plantas poseen un rol importante para llegar a ser *jakon joni*, aun cuando, según lo refiere *Sanken Bima*, este se esté perdiendo en la ciudad:

- *Sanken Bima*: O sea que hay plantas, más que todo los piri-piri, los piri-piri, ya para que sea un *jakon joni*, hay piri-piri, piri-piri especial. Les sacan esa raíz de piri-piri, lo machucan o le... ya le machucan, bueno con ese, o sea, que al corazón, al corazón le... cómo te lo puedo decir, lo aplica en el corazón. Y le soban, o sea, que así tiene que crecer, entonces, ese muchacho ya prácticamente crece en ese seno de *jakon joni* ya, no es pegalón, no es mezquino, ya, es más solidario. Bueno, es juguetón, bueno, así con todo, ¿no?

(...)

- Ent: ¿Y se usa todavía las plantas para hacer un *jakon joni*?  
Sí, o sea, que más que todo en las comunidades. Pero acá en la ciudad ya no.

*Wexa Bima*, Gamaniel Monteluisa, de 49 años al momento de la entrevista, es un destacado docente del pueblo shipibo-konibo. Gracias a él, hemos podido conocer a numerosos miembros del pueblo, acercarnos a las comunidades y aprender de su cultura. Es para nosotros un asesor etnográfico, a quien hemos recurrido en numerosos momentos de esta investigación. Amablemente aceptó también ser entrevistado. Él nos refiere de esta manera al *jakon joni*:

- *Wexa Bima*: Un *jakon joni* es el que... es una persona tratable, que es solidario, que siempre le gusta compartir, el *jakon joni* que siempre dice la verdad y como persona que es bien visto, que no tiene antecedentes negativos, que es una persona próspera, bueno, eso es en forma general lo que puedo definir de *jakon joni*.
- Ent: Y por ejemplo, un *jakon joni* en la vida de las comunidades, ¿cómo era?
- *Wexa Bima*: El *jakon joni* en la comunidad era aquel persona que siempre compartía, el que siempre era solidario y que siempre lideraba al grupo y una persona que no mezquina sus conocimientos, que le gusta compartir, que siempre está pendiente de cualquier situación y que una persona bien visto, una persona muy respetada en la comunidad.  
(...)
- Ent: Y tú dirías, en la ciudad actualmente con el tipo de vida que existe, ¿igual surgen los *jakon joni* o es más difícil dentro del pueblo?
- *Wexa Bima*: Bueno, para identificar como *jakon joni* es un poco complicado en la ciudad porque ya no es tan notorio esas costumbres que se hacía en la comunidad. O sea, la población ya es más dispersa, entonces, pero el *jakon joni* en la ciudad es aquella persona que es preparada, que lidera en algún proceso y que defiende los recursos, el territorio, siempre está pendiente del grupo, más o menos así podemos definir el *jakon joni* en la ciudad.

La vida en la ciudad, de acuerdo a los dichos hasta acá presentados, plantea sí, desafíos al cumplimiento de los ideales shipibos, al ser *eseya*, *jakon joni*, *shinanya joni*, pero, en la palabra de los informantes, un hombre bueno ha de ser trabajador, puede orientar a los

demás, estar pendiente del grupo, ser preparado. Veremos más adelante la palabra de los informantes sobre otros desafíos que les plantean los nuevos tiempos. Acerquémonos ahora al papel de las historias y los consejos, compartidos por las generaciones mayores a las menores.

#### 4.1.2. Las historias y los consejos

La sociedad shipibo-konibo ha sido hasta hace muy poco tiempo una sociedad fundamentalmente oral, en la que las narraciones de los mayores cumplían un papel fundamental en el compartir, de generación en generación, los ideales, las prohibiciones, la historia, los saberes del pueblo. Sin embargo, tanto en las comunidades rurales como en las de la ciudad, los informantes reportan que las prácticas de contar historias y brindar consejos se ejercen con menor frecuencia.

- *Wexa Bima*: Generalmente los que narraban las historias eran los abuelos. Y nos narraban en noche de luna, en las tardes, sus experiencias, sus anécdotas y nos gustaba. Y a veces nos contaban historias terribles, teníamos miedo también. Y entonces, nos gustaba escuchar todos alrededor del abuelo escuchando lo que nos contaba, terminaba un abuelo, el otro abuelo empezaba y muy interesante. Sin que nosotros suplicáramos que nos contase esas historias. Entonces, eso era una forma de conversación entre los abuelos también. Así que aprendimos muchas historias, sus leyendas, sus anécdotas y sobre la naturaleza, cómo son los dueños. Alguna vez que ellos habían escuchado y todo eso.
- Ent: (...) ¿En las comunidades todavía los abuelos cuentan historias o ya no?
- *Wexa Bima*: Sí, en algunas. En algunas comunidades todavía donde hay abuelos siguen esas costumbres de contar las historias.

- Ent: ¿Y en la ciudad?
- *Wexa Bima*: Sí, ya no. prácticamente esa costumbre ha perdido en la ciudad.
- Ent: ¿Se ha perdido?
- *Wexa Bima*: Sí.

Es importante no perder de vista cómo *Wexa Bima*, al aludir a las historias narradas por los abuelos, alude también a que en ese espacio en las noches de luna y en las tardes aprendían también sobre los dueños de las plantas. Hemos señalado ya su papel en el proceso de formación moral y, más adelante, lo haremos en relación con algunas formaciones del inconsciente, los sueños y los síntomas

Nuestra experiencia en la comunidad urbana de *Bena Jema* en la ciudad de Pucallpa, así como la comunidad de Cantagallo en Lima, es congruente con lo señalado por *Wexa Bima* sobre la pérdida de la costumbre de contar historias. De hecho, historias, conocimientos y personajes del pueblo son desconocidos por muchos de sus miembros. Por ejemplo, en el segundo capítulo aludimos a la figura de *Runcato*, quien durante el siglo XVIII unificó a shipibos, konibos y shetebos para impedir el ingreso de occidentales en sus territorios. En los últimos cuatro años hemos preguntado sobre el personaje a shipibos de todas las edades y nivel de instrucción y, con escasas excepciones (una de ellas, *Wexa Bima*), no se lo conocía.

*Bawan Beso*, Gilder Ruiz, de 43 años al momento de la entrevista, es también un destacado docente del pueblo shipibo-konibo. Al igual que *Wexa Bima*, gracias a él hemos podido conocer a muchos miembros del pueblo y acercarnos a sus comunidades. Él nos cuenta también que la costumbre de contar historias va desapareciendo y considera que la religión tiene también un papel en ello.

- Ent: ¿Y ahora tú esta costumbre la ves, en las comunidades, los abuelos?
- *Bawan Beso*: Ya no, lamentablemente no, ya no ya, ya no hay esa práctica.
  
- Ent: ¿Y por qué?
  
- *Bawan Beso*: Uno porque, digamos ya son varias generaciones, los demás abuelitos practicaban eso, pero que, digamos, por ejemplo, tengo mis hermanos mayores, mis tíos, más mayores, que a pesar que ellos recibieron esas cosas, nunca lo practicaron y peor nosotros quién nos enseña, nadie, ni mi papá, entonces pero sí recuerdo que algunas veces sí, cuando se va nuestra comunidad, nuestras tierras todo, la cosa era que ya nosotros ya no...
  
- Ent: (...) ¿Qué hubo ahí?, ¿Qué crees tú?
  
- *Bawan Beso*: Yo pienso que como los tiempos se van cambiando, por ejemplo ese tiempo cuando, la cosa más divergente bien era eso, pero cuando llegó la iglesia, todos los maestros eran culto, culto, culto...
  
- Ent: ¿En las noches?
  
- *Bawan Beso*: Se iba a dormir pues no. Ya no había papás que se sentaran, que estar contando historias, o sea eso lo corta pues, digamos pues.

Ciertamente, es esperable que, cambiando las condiciones de vida, cambien los espacios de socialización. Nos podemos preguntar al respecto, qué o cuáles son los nuevos espacios o procesos que cumplen ahora la función que tenían antes las historias y los consejos de los mayores. Qué o quiénes ocupan ese lugar. La escuela no ha sido ciertamente uno de esos espacios, pues ha solido servir más bien como reproductora del orden hegemónico que coloca en situación de inferioridad a la cultura de los *jonikon* (Bertrand-Ricoveri, 2010).

#### 4.1.3. El inca egoísta

Gracias a la literatura etnográfica, contamos hoy en día con diferentes recopilaciones de la rica y compleja mitología del pueblo shipibo-konibo (Bertrand-Ricoveri, 2010; Urteaga, 1991). Sin embargo, muchos de estos relatos ya no son conocidos por los miembros del pueblo. Muchos miembros del pueblo shipibo-konibo se mostraron sorprendidos cuando le mostramos alguno de estos textos y/o se los hicimos llegar. De hecho, mucha de la literatura sobre pueblos indígenas amazónicos no es conocida por ellos.

Esto no significa que, sobre todo los mayores, no conozcan mitos e historias. Como lo ha expresado *Wexa Bima*, el momento de las narraciones es un momento relevante en sus biografías. Y los informantes, generosamente, han compartido con nosotros muchas de ellas. Sin embargo, se realiza cada vez menos, y esto influye también en la capacidad para recordarlas. *Onsa Rono* lo expresa así:

- *Onsa Rono: Motianra non shinankatitiai neskara jaweki, ramariki uhh jawe en cuentanyamai yantan yakaxonbi, jakopi noa shinabenoribiabetin, jaskara cuentobo...*

Antes nos acordábamos de estas cosas, ahora ni siquiera lo cuento sentándome por las tardes, por eso también no nos acordamos, de esos cuentos...

Sin embargo, nos ha llamado bastante la atención encontrar que, con sus diferentes variantes, la historia del inca egoísta (*Yoashico Inka*) es conocida y recordada por la mayor parte de miembros del pueblo shipibo-konibo a quienes hemos entrevistado así como también por los adultos con quienes hemos conversado durante los últimos cuatro años.



La historia describe el origen del fuego, el mismo que fue “robado” a aquel ser mítico, el inca o la mujer inca, según la versión, que era egoísta, mezquino. Ser mítico a distinguir del inca bueno (*cori inka*). Consignamos a continuación la versión que *Rona Mea* nos entregó:

- *Rona Mea: Jaronki ipaonike jatibí jawekia: paranta xawi, atsa. Jatian noa chi, jatiankan noa apaonike chioma ixonki, non kikinshokoakin, beneshoko axonki, yapa jaskaxon non barin rakankin, ja choshiashokoreski non piai, jaskatax chiiibo yokakana kikini yoashi, jaskatax yokakana ra-ra-rax axon jato inankin, xawiki jaskaribi jaton xoxotibo raxax jato inankin, jaska-jaskataitianronki ika iki jori, jorikeska riki, jori ó xoto, jorikeskara ika iki, jaki ika iki ja... beskonkaya, beskonkaya iki ika iki jabira en... jaon ibon pima, pimakasaki ja kaxani, kaxamiskibetin beskon, jaska-jaskataitianronki aka iki ono pitanwe minbitani ixon matsotonin reskikin, matso-matsotaitian, akaitian, jaska akaronki ikai sion-sion iriki noyakainki chií tonko bibainkin oin, bibainxonronki akaiki ja chiiki tanonki rakankin, chií tanon rakana yamekayararonki ikai jass, chiiki riri iki, xena chií mani oin, jatianronki ikana iki joo iki chií bii bekanwe iki, jaronki akana iki chií bikin oin, jaskaxonronki akana iki ja chií, jatianki ikatikanai moa chiiya, beskonma jato bexona, neskarashokores nokon titashokon ea yoikatitaibetin.*

Casi no conozco pero he escuchado, yo conozco al Inca egoísta, al otro inca no conozco, dice que el inca egoísta tenía todo en su poder, platano, yuca, caña, inclusive tenía fuego en su poder, dice que antes nosotros le fileteábamos bien fino el pescado y le hacíamos secar con el sol por que no teníamos fuego, así comíamos antes, nuestros antepasados secaban con el sol, cuando le pedíamos el fuego nos negaba, le pedíamos harina caña nos daba solamente su afrecho, cuando pasaban esta situación dice un día apareció un pájaro llamado chirricles (beskón) (este pájaro le pertenecía al inca egoísta) cuando su dueño quiso dar de comer a este pájaro renegaba, entonces de cólera el dueño le dio un escobazo, este se escapó volando y al momento de volar se llevó un pedazo de tizón y le dejó en un árbol seco, este se prendió en este árbol y toda la noche

hubo fuego, al notar esto las personas que vivían alrededor gritaban para que vengan a recoger el fuego, de esta manera empezaron a tener fuego la humanidad

- *Rona Mea: Baketiankayaronki inike, ja boanai yamekayaronki inike niwaba bei oiya, ja noka inoxon, jatianronki inike poinkoskoshokobo otax oin, jaskatikayaronki iki poinkosko wiso iki, janshokobonki ota anike.*

Al ver esto el inca egoísta envió un ventarrón con lluvia para que se apague el fuego, sin embargo los gallinazos se organizaron y con sus alas lo taparon para que el ventarrón no pueda apagar, por eso dice que el color del gallinazo es negro. Mi abuela me contó toda esta historia<sup>68</sup>

Con sus diferencias, de manera afín al padre primordial de *Totem y Tabú* (Freud, 1913) *Yoashiko Inka* es un ser mítico acaparador. Esto es, precisamente, el reverso del ideal del *jakon joni*. En este sentido, es significativo que todavía subsista en la memoria de muchos de sus integrantes, este personaje que evidencia lo que no se espera de un *jakon joni*.

#### 4.1.4. Las palabras y el sexo

Si bien hemos destacado hasta el momento la importancia de las palabras y los consejos de las generaciones mayores a las menores, nos ha llamado la atención encontrar que en cuanto al sexo, los informantes no reporten de los mayores estas palabras. De un lado, según los informantes, había mucha naturalidad en cuanto al estar desnudos o poco cubiertos, pero de otro, el sexo era un tema del que no se hablaba con los mayores.

- Ent: ¿Los papás o los abuelos, las mamás hablaban con los niños, las niñas?, ¿o de sexo no se hablaba?, ¿cómo era?

---

<sup>68</sup> El subrayado es nuestro. Queremos destacar, una vez más, el papel de la tradición oral para la transmisión de la cultura.

- *Wexa Bima*: No, no se hablaba sobre el sexo. Más bien era un tabú para los padres. Entonces, pero había una forma de controlar también, las abuelas decían, no acepten a los hombres, porque es peligroso, las pueden violar. E igual en los varones, les decían, que la vagina es como algo que lo puede cortar y te puedes morir pues. Entonces, eso era una forma de quizás de evitar que tenga, desde temprana edad, deseo sexual. Y por eso yo pienso de que cuando teníamos hasta los 14 años, nosotros no usábamos calzoncillo, nos andábamos desnudos, tanto hombres como mujeres y eso era normal, porque no sentíamos la atracción del sexo opuesto, quizás era una forma de controlarnos. Y eso es lo que yo he experimentado en la comunidad. Y ahora pues los niños desde pequeños ya tienen vergüenza.

(...)

- Ent: Y por ejemplo, mencionar las partes sexuales, es decir, pene, vagina, no sé cómo se dice en shipibo, ¿eso se podía o era también como mala palabra?
- *Wexa Bima*: No, era mala palabra, era prohibido pronunciar esas palabras.
- Ent: Sí, para los niños. Pero los adultos sí lo usaban, ¿los niños escuchaban o no?
- *Wexa Bima*: Claro, entre adultos sí podían pronunciar, pero entre niños no.

*Bawan Beso* nos presenta un relato semejante, donde la naturalidad de la vida en comunidad contrasta con la prohibición de las palabras de sexo con los adultos.

- *Bawan Beso*: (...) yo recuerdo que aquellos tiempos un niño de así, hasta yo, como la edad de once, doce, todavía, nos bañamos calatos en el río, no tengo nada ya, pero ahora ya no.

(...)

- Ent: Entonces pero es como curioso, porque por un lado no se hablaba de sexo...
- *Bawan Beso*. No, para nada.
- Ent: Pero si embargo era como más natural, al mismo tiempo, ambas cosas, como, pero digamos con los adultos no podían hablar de esos temas
- *Bawan Beso*: No.

Asimismo, *Onsa Rono* nos transmite la imagen de mujeres con iniciativa sexual explícita

- *Onsa Rono*: *Ainbo jakebetin jonii ikibo, moatian calzonmabo ikatikanai ikon, jaskarainoaxbokaya jonike jaskara jawekibo, jatian ainboribi ea aata ya, ikai, jaskarainoa noa onanmakasa noa jikiresai jain onanaxmabi ponté jaskatax, jaskatira ibirai ikax jikirespaonike noa, jatian ja jawekibo ikibetin ea winota jawekibo, jaskarainoax en shinanani jaskara jawekibo, jaskarainoax noa axeabo ixon en shinanai enbiribi, a veces ainbaonbi benaxon noa amaabo jake, a veces ja ratobi jainxonra en mia manai kai kawé akin ixon noa baketian boxon noa amakanabo jake.*

Algunas mujeres juegan al papá y la mamá, en esos tiempos no usaban calzón verdad, por esas cosas es que se aprende, también las mujeres mismas te pedían tener sexo, de esa manera es que uno aprende, no lo hacemos sabiendo, porque pensamos que eso debe ser así, lo hacemos, es por eso que aprendemos de esas cosas, eso es lo que me puse a pensar por mi parte, a veces nos hacen cita en lugar para tener sexo, nos llevaban para eso.

(...)

- *Onsa Rono: Jara min papá, min wetsabi joyamai mia ja cuentani, jariki nombixbi si..., noa aniiribi non shinan noa pikotai noa jaskatax jatoinbi moa enamorameti, moa chota ananti, wetsa join aka ikón , jatian jaskarainkobiribi noa pikotai jaskara jaweki, a veces non onanyamake wetsatian noa joní ikin ainbobaon noa amabo jake noa, jaskarain noa axeai, westiora , rabe akin noa ama pekao moa ori noa akas-akas ikai noa, jaskarainra noa nokoti kai, nokotai noabo.*

Hablando de eso, ni tu papá ni nadie viene para contarte de eso...eso, lo aprendemos nosotros mismos, a medida que vamos creciendo nos vienen las ideas, como dicen para enamorarnos, en otras palabras para tener relaciones, a veces cuando jugábamos al papá y la mamá las mujeres se dejaban para tener sexo, de esa manera es que aprendemos, después de una o dos veces que tenemos sexo, queremos seguir haciéndolo, de esa manera llegamos a eso.

En todas las culturas se plantean diversas restricciones hacia la sexualidad, lo cual es condición necesaria para la constitución de la propia cultura. Es llamativo en estas viñetas de un lado, el contraste entre las posibilidades de observación de los cuerpos desnudos y las restricciones para nombrar los genitales, “malas palabras”. Del mismo modo, es llamativo cómo en las palabras *Onsa Rono* se presenta a las mujeres como sujetos deseantes y demandantes explícitos de sexo, lo cual contrasta, por ejemplo, con el recato que tradicionalmente occidente ha impuesto a las mujeres al respecto.

#### 4.1.5. El *ani xeati* y el enigma

Como hemos visto en el capítulo primero, la literatura antropológica destaca al *ani xeati* como la festividad principal del pueblo shipibo. Habiendo planteado previamente una reconstrucción etnográfica de dicha fiesta, queremos en este momento dar cuenta de los

dichos de nuestros informantes, shipibos de hoy sobre la misma. Seis de nuestros informantes refieren haber participado en una o más fiestas de *ani xeati*: *Rona Mea*, *Onsa Rono*, *Ronin Siná*, *Xetan Same* y *Wexa Bima*. Como veremos, en el recuerdo de ellos, se expresa que en dicha fiesta existía una ritualización de la agresión y la sexualidad, precisamente, como se ha señalado ya, los dos impulsos básicos cuya sofocación genera, de acuerdo con Freud, malestar en la cultura.

Ciertamente, desde nuestros primeros acercamientos a la cultura shipibo-konibo, nos llamó poderosamente la atención la existencia de la práctica del corte del clítoris (*Xebijana tsekati*). El relato de los informantes, la escucha analítica del mismo, así como la propia literatura etnográfica, nos han permitido no apresurarnos en comprender y, por ejemplo, establecer rápidamente su sentido en relación con la subordinación de la mujer o el control funcional de su sexualidad. No significa tampoco negar esto inmediatamente, pero como hemos visto, la práctica forma parte de un contexto ritual en el que encontramos también ritos de lucha, corte del cerquillo de las muchachas, pruebas de habilidades de caza, entre muchos otros elementos que se relacionan entre sí (ver el cuadro 1 en la sección 2.2). Se trata entonces, de una práctica en un universo simbólico específico, donde diversos significantes remiten a otros significantes, dejándonos también vacíos de sentido, enigmas.

Por ejemplo, según los informantes, el motivo principal de las peleas eran los celos o las infidelidades. Lo cual, por supuesto, nos señala inmediatamente, si acaso hubiera alguna duda sobre ello, que la infidelidad existía en los tiempos del *ani xeati*. Si la práctica hubiera tenido como finalidad “objetiva” el control de la sexualidad femenina, está claro, por el contexto mismo en el que se presenta, que dicho supuesto intento de control no hubiera cumplido su finalidad. Además, como hemos visto en la sección 2.3 con el relato de *La mujer infiel*, el propio saber mítico del pueblo shipibo nos muestra que la infidelidad femenina relacionada con el deseo ocurre precisamente luego de la ablación.

Es llamativo al respecto que personas reconocidas por su gran conocimiento de la cultura shipibo-konibo como *Wexa Bima* o *Sanken Bima* reconozcan su *no-saber* sobre el motivo detrás de la práctica, al tiempo que mencionan otros motivos como es el caso de evitar enfermedades o tener un parto normal sobre los cuales no parecen estar muy convencidos. *Rona Mea* nos expresa también su no saber. No saber que contrasta con comunicaciones que miembros del pueblo nos han hecho en diversas ocasiones en relación con que el sentido del *xebijana tsekati* era controlar la sexualidad de la mujer (por ejemplo, para que no sea *tsini ainbo*, mujer que “anda con uno y con otro”) y que *Wexa Bima* y *Reshin Mea* también señalan. Pero que contrasta también, como veremos, cuando al preguntar directamente si esto es así, por ejemplo a *Onsa Rono*, él señala claramente que no. Lo menos que podemos señalar entonces es que, al igual que en la literatura etnográfica, en las palabras de los *jonikon* el sentido del *xebijana tsekati* es motivo de controversia. O quizá también, en la línea de lo examinado en el acápite 2.3, que hay algo allí que no se deja decir...

- Ent: ¿Y por qué hacían eso?, el corte del clítoris
- *Sanken Bima*: Bueno, según los antiguos, habían dicho de que ese clítoris provocaba, dice, ¿no?, prácticamente a la vagina, de repente, si no le sacaba eso, una señora o una señorita podía enfermarse, ¿no?, de la vagina. Y por eso es que para que no suceda eso, ya desde la edad de señorita le sacaba, ¿no?, bueno, yo tampoco no comprendo por qué era<sup>69</sup>, pero yo pienso que aunque no les saque en este tiempo. Es solamente cuestión de cuidarse. Pero antiguamente no, lo hacían eso.
- *Wexa Bima*: en realidad ni nosotros no nos explicamos por qué lo hacían, pero las abuelas nos decían de que para que en algún momento pueda tener un parto normal y que no haya complicaciones, más o menos así nos explicaba.

---

<sup>69</sup> Subrayado nuestro.

- *Rona Mea: Jawe atibirakan, ja bestenox ikatikanaibetin bepoati, bepo neno nenke oin, chosko ainbo ini, chosko xontako, jakaya akanai joyonxon, bestekanai, ¿jawekopibira abirakatikanai? areskin, jaskarabiri non axe ikentian*  
No sé porque lo hacían, para hacerse el corte de cerquillo hacían crecer el cerquillo, así de largo mira, cuatro mujeres, cuatro jovencitas, las ponían en fila, les cortaba el cerquillo ¿no sé porque lo hacían?, solo por hacerlo, porque era parte de nuestra costumbre.

Al preguntarles explícitamente si la práctica tenía alguna relación con la sexualidad, *Onsa Rono* lo niega, dejándolo solo en el hecho de que era costumbre.

- Ent: *¿Tsini inaketin, chikish inaketin, jaweska inakemabi ponte areskin?*  
¿Para que no sea una mujer coqueta, o no sea ociosa, o solo por hacerlo?
- *Onsa Rono: Areskin, areskin apaokanike.*  
Solo por hacerlo, lo hacían.

Por su parte, *Xetan Same* y *Ronin Siná*, al preguntarles de manera explícita si la práctica tenía alguna relación con la sexualidad sí lo señalan, al igual que, como hemos dicho, muchos *jonikon* con los que hemos conversado en los últimos años. Al igual también que los informantes que no han vivido directamente la fiesta, pero que han recibido los relatos de sus mayores sobre ella.

- *Wexa Bima:* Claro, también lo que comentaba la abuela era de que se le aplicaban para que no sea también *tsini aimbo* O sea, una forma de controlar también el aspecto sexual.



En medio de estas diferencias, existe sí un consenso en el hecho de que los informantes reportan que las mujeres que no eran sometidas a la práctica eran objeto de burla por parte de los demás miembros de la comunidad, varones y mujeres, de allí que estas últimas lo pedían. Dicho de otro modo, el repudio hacia la forma “natural” del genital femenino como instigador de la práctica es una constante en la comunicación de nuestros informantes, en testimonios como los de *Ranin Ama* (Valenzuela y Varela, 2005) pero también, como hemos visto en la sección 2.3 en los relatos míticos, en las palabras de los antiguos.

- *Xetan Same: Jen, jakoma akin, onanyama ramianakin bakebo jaskara xebi janaya akin akana, noabi shipibo ipaonike mia xebi janayaisi iki.*

No lo sé, les trataban mal a las que todavía no se les había hecho la extracción, los shipibos mismos éramos así de decir: tú tienes todavía clítoris.

- *Rona Mea: Jaya, jaya iketiankaya ramiakanai*

Si tenían, tenían, las trataban mal.

(...)

- *Rona Mea: Yoxan juana iniki ikasi, kikini ikasaitian akana iki moa ani, moa yoxan ikenbi*

La abuela Juana quería hacerlo, como lo deseaba, le hicieron el corte ya de grande, a pesar de ser mayor.<sup>70</sup>

- *Onsa Rono: Ikama, nokoinbi jaskabiribikan, xebi janayaboki shiropaokanike, rama iki ainbo xontakobo, jatiiribi xebi jana nenkebo, jatiribi maxkobo, jaskara inaketian jatian jaska apaokanike.*

No, como digo yo, así eramos, se burlaban cuando una mujer no se había hecho la extracción.

---

<sup>70</sup> Esta afirmación respecto a la realización del *xebijana tsekati* en una mujer mayor, apunta en la línea de que no se trataba siempre de un ritual de transición.

- *Wexa Bima*: si no lo hacían era una forma de insulto entre las mujeres. Entonces, para que no tenga ese insulto, para que no sea mal vista, ella misma también le decía que lo aplique. Eso sucedía.
- *Bawan Beso*: lo que nos dijeron era que, bueno, eso era una fiesta, parte de la cultura, o sea, la señorita que se hacían practicar eso, era bien vistas y era como que, como que yo busco una chica, o sea, era intrigada asociada si, o sea era como una chica limpia digamos, y lo que no se practicaban lo veían como que no era limpia, sino que, estaba la mujer más suelta que, inclusive simulaban, los que hacían esas prácticas simulaban de ella, ella sí, ella tiene así.
- Ent: Cómo que estuviera mal la otra chica.  
Mal, mal, mal.
- Ent: ¿Qué, se burlaban?
- *Bawan Beso*: Y también los varones, ella tiene esto, no me ha hecho, porque es más este, originalmente hablando es cómo *pishcota*<sup>71</sup>. Entonces, y las mujeres, las chicas que se practicaban eso, eran bien vistos, como que merecían tener buen marido.

*Reshin Mea*, Miriam Soria, de 53 años al momento de la entrevista, es una destacada artesana, capacitadora y líder del gremio, que además de contar con estudios superiores, ha sido una de las investigadoras del libro *La ternura y el poder* (Soria y otros, 2006), en la que se recogieron las voces de mujeres shipibo sobre diferentes temas, entre ellos, el corte clítoris.

---

<sup>71</sup> Esta palabra es utilizada en el español amazónico para nombrar a la mujer se mete con muchos hombres.

- *Reshin Mea*: Cuando trabajaba en CIPA<sup>72</sup>. En eso hemos trabajado nosotros, para preguntar a las mamás.
- Ent: A las mayores.
- *Reshin Mea*: A las mayores, para investigar<sup>73</sup>. En cada comunidad tenían otra forma de decir, pero en conclusión que habíamos sacado era que las mamás, nuestras mamás, cortaban el clítoris para no tener ese, el deseo, claro, el placer, por qué, antiguamente a mí me entregaban a Sánchez, aunque yo no le guste a él, de repente él se iba a la pesca por unos días o a trabajar al monte, a montar por unos días, después que él ha salido al monte para que yo no le saque la vuelta<sup>74</sup>.
- Ent: ¿Para que no le saque la vuelta?
- Reshin Mea*: La desconfianza, porque yo tengo este clítoris, debo tener relaciones. Buscar el placer. Y si no tengo, ya no miro en alguien porque ya no siento eso.
- Ent: ¿Eso es lo que más o menos decían?
- Reshin Mea*: Eso es lo que más o menos decían, por qué yo le decía a la abuelita, cómo así, por qué ustedes mimas, ay, hija, así éramos antes, una abuelita me dijo, a mí me habían entregado ese abuelito que a mí no me gustaba, yo no lo quería, me dicen, pero ella quería, le quería a otro hombre y quería estar, pero ya no tenía pues eso, con tantos...uf, hubieron muchas muertes, con hemorragia, con infecciones, que hacían de niña de 10 años, de 13 años, pequeñísimas.
- (...)

---

<sup>72</sup> Centro de Investigación y Promoción Amazónica.

<sup>73</sup> Sobre la temática del corte de clítoris, el libro *La ternura y el poder* (Soria y otros, 2006) incluye dos secciones, una denominada *hablan las abuelas* y otra denominada *hablan las jóvenes*.

<sup>74</sup> Expresión utilizada para aludir a la infidelidad.

-*Reshin Mea*: (...) entre ellos se burlaban, ¿no? Por ejemplo, si yo no tengo, si yo tengo mi clítoris, la otra que no tiene, se burla. Sí, exactamente. Entonces, la otra que no tiene, ella se sentía mujer, shipiba, si yo tengo, a mí me critican, a mí me dicen este es así. Imagínese, si tuvieran, pues, quien había pasado por el corte, era una mujer fuerte, valiente.

Otros informantes (*Korin Nima*, *Bawan Beso*) y muchos miembros del pueblo shipibo, adultos y adultos mayores, con quienes hemos conversado durante los últimos cuatro años coinciden en señalar que se estigmatizaba a aquella mujer que no hubiera pasado por el corte de clítoris y, en muchos casos, lo vinculan también con el control de la sexualidad femenina. Sin embargo, como ya se ha señalado, este planteamiento no hace sentido.

- *Onsa Rono*: *Y ja tiemporibikan, yama mapo páyo, ja ani xeatitiai rishkiananax winon nato tseweti, jaskarara ipaonike, baketian noa raket i jabati boí, ja ikanai oinnax.*

En aquella época, la cabeza<sup>75</sup> de nuestros padres eran llenos de cicatrices, a causa del corte con macana o *wexeati* (navaja hecha a base de pico de tucán), en el *ani xeati*.

- *Xetan Same*: *Tsíni ainbaon paranánbokaya xeátinin wéxanankanai, tsini ainbo jan paranan iki.*

Se peleaban en la fiesta por una mujer coqueta, se peleaban por la mujer coqueta.

Es evidente entonces que no era “eficaz” en términos prácticos. De allí que Ruiz (2016) plantee con claridad que la realización del *xebijana tsekati* no era del orden de lo

---

<sup>75</sup> Como hemos analizado en el capítulo segundo, la cabeza era una de las zonas del cuerpo que diferencia a los *jonikon* de los *mebiabo*, antiguos humanos.

funcional. Además, si se tratara solamente de ello, los shipibo-konibo cuentan con diversas plantas *rao* para “tratar” los más diversos aspectos de la psique humana, incluyendo el deseo sexual o el amor. De hecho, hemos escuchado muchos relatos en los que las personas del pueblo atribuyen su amor o atracción a la pareja al hecho de haber sido afectada por las plantas. En este sentido, nos intriga la insistencia de la atribución del control de la sexualidad femenina como sentido asignado al *xebijana tsekati*.

Así como el efecto de significación está en la relación entre un significante y los demás significantes, más que en un significado que le correspondería, así también la práctica del *xebijata tsekati* debe ser examinada en su contexto, tanto la festividad misma como el universo simbólico shipibo-konibo. Y así lo hemos planteado en el capítulo segundo en donde hemos mostrado que lo que insiste través de las diferentes fases y elementos de la fiesta, el saber mítico y las prácticas de transformación corporal de la cultura shipibo-konibo, es el establecimiento de un límite entre lo “salvaje/animal” y lo “verdaderamente humano” (Morin y Saladin D’Angloure, 2007), en particular, la diferenciación con los *mebiabo*, los monos que poseen dedos de pies y manos como los nuestros (Ruiz, 2016). Entendiendo, como se ha explicado, que lo “salvaje/animal” no alude a lo “natural” y lo “verdaderamente humano” a lo cultural. En los tiempos del origen los animales eran humanos, la humanidad es algo compartido con ellos y es el cuerpo el elemento diferenciador clave (Viveiros de Castro, 1998; Bertrand-Ricoveri, 2010; Ruiz, 2016). Se trata entonces de intentar escribir el límite entre lo *no todo* humano (lo salvaje/animal) y lo *no todo* animal (lo verdaderamente humano).

En este contexto significativo, es evidente que hay algo de la sexualidad femenina que se juega en el rito y que queda patente en el hecho de que se intervengan los genitales de la mujer y, más precisamente, una zona erógena como el clítoris. Pero, al mismo tiempo, los elementos apuntan a que no todo se juega en el campo del placer y su control, ni en el campo de un placer localizable en una zona específica. De hecho, testimonios como el de *Ronin Weni*, informante de Ruiz (2016) apuntan a que, incluso con la intervención cuyo

impacto sobre la capacidad de experimentar placer de la mujer no relativizamos, se mantenía la posibilidad del mismo “porque si no sintieran placer tampoco quisieran que se lo hagan [el amor] pues” (Ruiz, 2016, p.174).

Por nuestra parte, lo que escuchamos es, precisamente, que es elocuente que coexista el *no saber*, el *no comprender*, con una atribución funcional relacionada con el control del placer pero que es contradictoria con los diferentes elementos de la propia fiesta y el universo cultural de los shipibo-konibo. Como si hubiera un *real* que se intentara tratar por medio de lo imaginario (la imagen del cuerpo que debe diferenciarse de manera evidente de los *mebiabo*) y lo simbólico (en el *ani xeati* insisten los elementos significantes que remiten a los *mebiabo*, a la diferencia entre lo *no todo* humano y lo *no todo* animal) (ver el cuadro 1 en la sección 2.3).

En suma, estamos frente a un rito en el que nos topamos con algo que está *más allá del placer*, es decir, nos topamos con el goce. Al respecto, es llamativo el repudio explícito hacia el genital femenino expresado en los relatos de nuestros informantes (tener clítoris era motivo de burla), así como en testimonios como los de *Ranin Ama* o los propios relatos míticos. Repudio cuyo examen en la sección 2.2. nos ha llevado a entenderlo en relación con el temor suscitado por la alteridad radical, es decir, con el temor al goce femenino, ese goce Otro, extraño, ilimitado, extranjero. Como señalamos allí, si *nawa* es el significante shipibo de la alteridad, podemos plantear que el goce femenino es un goce *nawa*: extraño, extranjero, enemigo... No en vano el *nawarin* (¿es *nawa*?) antecedió a la excisión.

A través del manejo de la imagen corporal, masculina o femenina, la demostración de los ideales simbólicos y los límites que estos conllevan, proponemos que el *ani xeati* constituía en términos psicoanalíticos un “hecho social total” en la medida que escenificaba las prescripciones y proscripciones discursivas de la cultura shipibo-konibo, sus modos de regulación de los goces, la necesidad de anudar lo imaginario, lo simbólico y

lo real para devenir *jonikon*. Devenir que supone un límite difuso entre lo “no todo humano” y lo “no todo animal”, es decir, “lo verdaderamente humano”, lo propio de los *jonikon*. Devenir que supone también el intento de escribir algo que no puede escribirse, esto es, *lo real del goce femenino...*

#### 4.1.6. Los misioneros

Entre los factores que los informantes identifican para los cambios que vienen experimentando como pueblo, está la llegada de los misioneros, quienes además de difundir su religión, desalentaron y prohibieron muchas de sus costumbres, incluyendo el *ani xeati*, la festividad principal del pueblo:

- *Rona Mea:Jakonkaya, jakon en shinanai jaskarabo winoni, paentibo noa jenemaniboribi, tsewetibo* (pelea con macana y corte de nuca), *bachinanantibo*  
Está bien, pienso que está bien porque ya pasó, hicieron que dejáramos de tomar [se refiere a los misioneros], de pelear con macana, el corte de nuca, de que las mujeres se dejen de chobear (jalarse los cabellos)
- *Rona Mea:Jaskarabo atainbikan ja misioneroninribikaya noa jenemanikebetin*  
Cuando practicábamos esas cosas los misioneros llegaron e hicieron que dejáramos de hacerlo.
- *Bawan Beso:* Por ejemplo con mi abuelo, sabía de todo, hacían hacer chacras, canoas, construcciones, conocía de las plantas, pero nunca dijo que tomaban ayahuasca, mi mamá decía que, ya estaba empezando a tomar ayahuasca, pero tenía como un suegro, un, su hermana de, o sea de mi mamá su hermana tenía un marido que era pastor, él le prohibió a mi viejito, y ya dejó de...
- Ent: El ayahuasca, ¿también lo prohibían?
- *Bawan Beso:* Lo prohibían.

Aunque no contamos con estadísticas oficiales, al acudir a las comunidades shipibo-konibo es posible advertir la influencia religiosa, particularmente evangélica y adventista. Muchas comunidades cuentan con una iglesia, muchos miembros del pueblo (como nuestros informantes *Rona Mea*, *Sanken Bima* y *Pexen Wesna*) se reconocen religiosos, se realizan cultos, etc. La religión, y de manera particular, la actividad del ILV (Stoll, 1985), ha sido un factor importante en el corte del Otro shipibo-konibo. La religión, la educación, la economía y el estado se anudaron para dicho corte, a tal punto que una mujer mayor como *Rona Mea* se distancia de prácticas y ritos que en otro tiempo constituyeron elementos centrales en la construcción social de los *jonikon*. Dicho de otro modo, la religión occidental, sea católica, evangélica o adventista, es también hoy en día parte constitutiva del Otro shipibo-konibo.

Finalmente, queremos y debemos señalar que lo dicho hasta el momento no implica que dejemos de reconocer, también, el importante papel que las misiones evangélicas han tenido al ser en muchos casos los primeros en documentar y estudiar las culturas amazónicas del Perú.

#### 4.1.7. La ciudad, los cambios, los mestizos

Es esperable que en toda sociedad y cultura, muchas prácticas y costumbres van siendo dejadas de lado o resignificadas a partir de nuevos contextos o necesidades. Esto ha ocurrido también en la cultura shipibo-konibo aunque con características específicas que a lo largo del presente trabajo estamos señalando. Si es un discurso común hablar de la época contemporánea como un periodo de grandes y aceleradas transformaciones, estas afectan también a los miembros del pueblo shipibo-konibo pero la ruptura discursiva es aún mayor, sin que esto signifique, por supuesto, que al igual que los otros pueblos amazónicos hayan estado aislados previamente.



(...) son pueblos que siempre han estado articulados con sus sociedades vecinas a través de relaciones comerciales, de lazos matrimoniales, y de alianzas políticas. En muchos casos, incluso, estos pueblos han establecido vastas redes y circuitos comerciales que se extendían por diversas partes del mundo, como ocurrió por ejemplo, durante el auge del caucho a fines del siglo XIX e inicios del XX (Espinosa, 2007, p. 194).

Con todo ello, como nos han señalado, se usan menos las plantas en la ciudad para llegar a ser un *jakon joni*, hay menos *eseyas*, y se ha dejado la práctica de contar historias. Pero sobre todo, un hallazgo llamativo es la presencia reiterada en el discurso de nuestros informantes de que prácticas de compartir y solidaridad se han ido perdiendo.

Entendemos, claro está, que hay una lógica de la abundancia y una lógica de la escasez en este compartir. Y esto tiene que ver no solo por las diferencia en el acceso a los recursos en la comunidad (abundancia) o en la ciudad (escasez), sino también porque se relata, en las propias comunidades, la existencia de cambios en el acceso a los recursos.

- *Sanken Bima*: (...) practicábamos una vida de ayuda mutua, de ayuda mutua, inclusive hasta en la comida, uno iba a la pesca y cuando él trae pescado, ya cuando le cocina le invita a todos, todo el mundo viene y come. Cuando el otro va, también cuando trae, igualito también lo hace. Ese era la costumbre del pueblo shipibo. O sea, todos comían en conjunto. Y cuando ya hemos venido acá, ya pues cada uno con su plata, o sea, prácticamente ha perdido ya, ya no llamamos a nuestro vecino, bueno, ya no invitamos, sino cada uno con su familia. Eso es también lo que nos ha perdido.
- *Wexa Bima*: Es parte de nuestra cultura cuando alguien iba a pescar, bueno, en realidad en nuestra cultura, en nuestra comunidad no hay horario en cuestión de comida, el desayuno es de siete a ocho, el almuerzo es de doce a dos, no

hay esas situaciones. Sino el horario es como que cuando alguien llega de la pesca, trae y comparte, comparten como son familias, le dan cada uno su parte e invitan a comer, y todos los que se han entregado traen sus preparados, otros en mazamorra, en chilcano, en patarasca, ahumado, así, y entre todos se comparten. Generalmente cuando hacíamos eso comíamos en un solo plato para todos, o sea, eso era la costumbre de compartir.

- Ent: ¿Y eso se practica actualmente en las comunidades?
- *Wexa Bima*: Claro, en la comunidad sí se practica eso. Todavía hay evidencia de esa práctica, pero las personas que ya... claro, con menos intensidad, pero en la ciudad ya eso ha perdido prácticamente. Algunas veces.
- *Onsa Rono*: *Moa cambiemeta iki moa nato edabo, si ikonriki rama oin, ni para non desayuno non bei 4 ó 5 pescaditos, para neno non vecinobo kenati yamake, entonces moa non xobomeranshokores non akai moa, jainki moa noa, así como nato jonibo, cambiametai, oa yakata moa non kenayamai nato pichikabetan senenshokores.*

A esta edad los niños han cambiado mucho, si es verdad mira ahora, para nuestro desayuno traemos solo 4 o 5 pescaditos, para llamar y compartir con nuestros vecinos ya no hay, entonces tenemos que comer solo los que estamos en la casa, solo nuestra familia, así como ellos (mestizos), ya no llamamos al que está allá sentado, solo comemos los cinco personas que estamos acá.

Además de esta práctica de compartir, los entrevistados suelen referir que, por la vida en la ciudad y el contacto con los mestizos, se estaría dejando de lado un valor como el de la solidaridad:

- *Xetan Same*: *Akinmisshamai, amakiakayai ja mapo akin*  
No son solidarios, quizás lo hacen al momento de hacer la cerámica.

- Ent: *¿awekopimain moa jaskara iki moa rama moa?*

¿Porque ahora será así?

- *Xetan Same: Jabira moa netebaon jakomain jiki, nawabaon xaran*

Porque están entrando en un mundo diferente, porque están en medio de los mestizos.

*Sanken Bima* considera que el tipo de vida en la ciudad plantea dificultades para que las personas puedan llegar a ser *jakon joni*, y que el estar en la ciudad viene acompañado de un tipo de violencia distinta a la que había anteriormente:

- Ent: Y tú dirías, en la ciudad actualmente con el tipo de vida que existe, ¿igual surgen los *jakon joni* o es más difícil dentro del pueblo?

*Sanken Bima* considera que al estar en la ciudad es más difícil que se forme un *jakon joni*. La ciudad, nos dice, supone un conjunto de violencias para el shipibo que este, luego, traslada hacia otros espacios:

- *Sanken Bima*: Bueno, ahora hay menos *jakon joni*, hay un gran cambio. Ya cuando estamos en la ciudad, prácticamente con ese *jakon joni* ya tiene cambios. Entonces, se nota de que ahora en el pueblo shipibo, ya tanto de la ciudad como de la zona rural no hay tanto *jakon joni* ahora. Por eso que yo mismo no lo veo a las personas que son *jakon joni* porque cuando es *jakon joni* es porque es un hombre completo, en su pensamiento, en su servicio y en todo es *jakon joni*

- Ent: ¿Y por qué cree que hay menos *jakon joni*?

- *Sanken Bima*: Bueno, mira yo lo veo en este tiempo, ha llegado mucho la violencia en las grandes ciudades y esto ha llegado hasta las zonas rurales. Por ejemplo, mi pueblo, nunca hemos visto jóvenes ni hombres que eran malcriados, no había.

Más era personas que... con buenos pensamientos. Y todo esto se está perdiendo, por eso es que ya muy pocos son *jakon joni*, porque más ha influido la violencia, la violencia en todo, ya en toda testamento. Yo lo podía decir así porque no solamente en el shipibo está la violencia, más en la ciudad.

- Ent: ¿Violencia de qué tipo?
- *Sanken Bima*: Violencia podría ser, ya te maltratan, no te respetan, te maltratan, te dicen mal, hasta te insultan, ya así, eso es lo que yo estoy viendo ahora. Entonces, la respuesta de todo esto, también ya a ese hombre que le han dicho la misma cosa le va a repetir eso. Ya con otras personas, eso es lo que yo veo ahora.
- Ent: ¿Y de dónde viene esa violencia?
- *Sanken Bima*: Bueno, esa violencia es más en todas las ciudades, de ahí viene, pero cuando viene por ejemplo, cuando viene a visitar a la ciudad, le ven esto y se va y se vuelve a la comunidad y también le aplican, eso es lo que yo veo ahora.
- Ent: Además la ciudad ha sido muchas veces como hostil con las personas del pueblo, los insultaban, les decían cosas.
- *Sanken Bima*: Por ejemplo, hace poco acá, en la ciudad vino dos muchachos de una comunidad nativa, tres muchachos vino, después de haber trabajado su maderita han venido ya para comprar su ropa. Pero sin embargo era... o sea, su primo ya vivía tiempo acá, ya en la ciudad, entonces, le invita, ya primo ya, que está acá, hoy en la tarde vamos a tal parque. Ya pues le sigue. Y se va, y allá se junta con dos varones más y total, estaba yendo a asaltar a un motocar, llegan al lugar, le esperan al motocar y ahí le... y se va con ese motocar, después vuelven otra vez y al venir, no sé en qué lugar, ya cuando ya estaban buscando pues para la captura. Y total, cuando ya está regresando a Pucallpa, ahí la policía les detiene a esos tres,

mire, esos dos muchachos se habían venido a la ciudad y uno ya estaba viviendo mucho tiempo acá y estaba relacionado con este tipo de... entonces, le hace caer pues a ellos también. Y se fueron a la cárcel, esto prácticamente como dice el chavo del 8, cómo dice.

- Ent: Sin querer queriendo.
- *Sanken Bima*: Sin querer queriendo se fueron a la cárcel. Y ese es un ejemplo bien claro. Entonces, yo veo que así pasan las cosas ahora.
- Ent: Sin embargo, también antes había situaciones violentas como por ejemplo, cuando era la fiesta del *ani xeati*
- *Sanken Bima*. Bueno, esa violencia no estaba generalizada, no lo hacía cualquiera, lo hacía entre su enemigo, de repente, es este señor lo habían quitado su mujer, entonces, ya con esa mentalidad pues que algún día le voy a encontrar. Y en el *ani xeati* todo el mundo venía pues, o sea, como te decía, o sea, que en *ani xeati* venía gente valiente. No, o sea, sin miedo, por eso el que tenía su enemigo también se iba preparado, por eso ningún hombre se corría, más bien entre ellos se agarraban pues y se peleaban, así era. Por ejemplo, yo no he visto sino que mis padres me habían dicho. Si el hombre corre le pueden cortar en cualquier lugar, en cualquier parte del cuerpo. Entonces, por eso es los que tenían enemigos, ya al encontrar su enemigo, no corrían, más bien le daban, por ejemplo, le dice, ya eres mi enemigo otro dice, o se le pone así. Ya el otro viene y le corta. Entonces, el otro también, él también se hace y el otro también.

Esta viñeta es particularmente significativa por cuanto *Sanken Bima* nos marca la diferencia entre la violencia “contenida” a través de ritos o festividades, y la violencia desbordada, sin límite, propia de los contextos urbanos. Nuestros informantes de la

comunidad de Cantagallo en la ciudad de Lima aludirán también, de diversas formas a este aspecto. Recordemos al respecto que, como ha destacado Marinas (2010, p.62-63), el término alemán para malestar *Unbehagen* alude a aquello que molesta porque, precisamente, no contiene.

La vida en las ciudades ha significado también que otras prácticas de cooperación, como la *minka*<sup>76</sup>, sean menos ejercidas:

- *Sanken Bima*: (...) cuando se habla de *minka*, está en las comunidades, ya no acá en la ciudad, ya casi no se practica, pero en las comunidades sí, en las faenas por ejemplo, cuando quieren rozar su chacra, ya la gente de la comunidad le ayuda a un comunero y el comunero que va a hacer chacra prepara su masato, prepara su comida, su pescadito, todo. Eso sí hasta ahora practican, pero cuando al venir ya a la ciudad ya prácticamente ya no se practica eso.

*Korin Nimá*, Raúl Sánchez, es un docente shipibo que al momento de la entrevista contaba con 41 años y era presidente de la Asociación Intercultural Bari Wesna. El nos relata lo siguiente:

- *Korin Nimá*: Le comparto algo, hay una situación que yo no estoy viviendo, que casi ya no vivimos, cuando traían, cuando una familia, bueno, el papá sale a pescar, trae pez y, la esposa prepara, empieza a llamar, ven a comer. Toda la gente te viere, uno solo empiezan a comer.
- Ent: ¿Eso tú lo has visto en San Francisco?

---

<sup>76</sup> *Minka* es una palabra que proviene del quechua utilizada para aludir, *lato sensu*, al trabajo comunitario y/o de reciprocidad. Se suele utilizar como sinónimo de *ayni*. Sin embargo, *stricto sensu*, la *minka* o *minga* es una institución pre-colombina, relacionada con el trabajo a favor de la comunidad en lo que podríamos llamar desde categorías actuales como “obra pública”. La institución del *ayni*, en cambio, siendo también pre-colombina, alude a un sistema de reciprocidad en el que la colaboración con un grupo (familia, ayllu) conlleva el compromiso de “devolver” la ayuda, cuando el otro grupo lo requiera (Altamirano y Bueno, 2011).

- *Korin Nima*: Sí vi, yo sí vi. Entonces, eso es lo que no se practica, y pocas veces, entonces nosotros, desde ese punto de vista, porque nosotros estamos siendo amoldados por la realidad, por la, o sea, influenciados por la realidad de los mestizos. Ahora, en la comunidad veo que la casa está cerradita, entonces la gente, igualito que en la ciudad.

Si bien en los diálogos los mestizos o el contacto con ellos es asociado a características o situaciones negativas, los miembros del pueblo shipibo nos han referido que distinguen entre el *jakon nawa* (mestizo bueno) y el *jakoma nawa* (mestizo malo). En la entrevista con *Xetan Same* y *Ronin Sina* encontramos algo de ello:

- Ent: *Jaweskaraborin jabo (mestizos) maton oinabiribi?*  
¿Cómo son ellos (los mestizos) desde su punto de vista?
- *Xetan Same: Jakon, jakonboribi*  
Buenos, también son buenos.
- Ent: *Chikishbo, ramiboribi?*  
Ociosos, también malos
- *Ronín Siná: Jatiribi jakon, jatiribi jakomaboribi, noa keskaribi*  
Algunos buenos, algunos malos, así como nosotros.

De otro lado, es llamativo encontrar, reiteradamente, que entre los diferentes aspectos que se incluyen en el frecuente lamento por las costumbres que se han perdido o están perdiéndose, se mencione el que las mujeres ya no usen la vestimenta tradicional pues con frecuencia es enunciado por varones mayores que no usan tampoco la *cushma*, sino que se visten como mestizos. Y esto, tanto en la ciudad como en la comunidad rural (por ejemplo, *Sanken Bima* y *Onsa Rono*, respectivamente)

- *Sanken Bima:*

O sea, que los shipibos ya no están solamente practicando la vida tradicional, sino que también le están mirando ya una vida moderna, por eso es que ya los shipibos nada miran ya en cuestiones de la vida tradicional, ya. Y peor que cuando vienen ya a las ciudades, ya ellos prácticamente le están dejando. Por eso, como ven, las mujeres ya no están con su vestido, ya más está con su falda y así. Ya hay un cambio ya.

- *Onsa Rono:*

*Moa noa chitontioma, moa noa join yoyo iyamai, jaweskabira inonxikibetin moa keyotibi-keyoti, jaweskabira non onanyamake, ramapari jake non titabo yoxanshokobo chitontiabo, ¿oa xontakobo jaonoki min chitontiya oinai?, chiaretiabores jaskarabores, un poco tiempo nato yoxanbo keyota pekao ja jayamai kai.*

Ya no usan la falda shipiba, ya no hablamos en nuestra lengua, como será pues más adelante se ira terminando poco a poco, como será, no sabemos. Por el momento nuestras ancianas usan la falda shipiba, ¿Cuándo has visto a una adolescente con la falda shipiba? Todas usan pantalones, cuando las ancianas ya no estén esas cosas van a desaparecer.

#### 4.1.8. La educación y la discriminación

Los informantes reconocen a la educación como una motivación importante para migrar desde la comunidad rural hacia la ciudad, sea por ellos mismos o por sus familiares. Aquellos que pudieron estudiar en la ciudad, reportan también que la experiencia de la educación estuvo teñida de experiencias de discriminación y devaluación de su ser indígena.



- *Ronin Sina: Jakonkaya, jatibí noa moa jainoax pikota, jaskabiribi historia iti ika, noa neno iti ika, non bakebo y bababo estudianaitian, non shinan jakon, beneai noa jaskara.*

Está bien que hayamos salido de allá [de la comunidad], esto es parte de nuestra historia, porque debimos estar acá, porque nuestros hijos y nietos estudian, nos sentimos bien, nos alegramos por eso.

- *Sanken Bima: ¿Por qué hemos venido? Porque había una necesidad de que nuestros hijos no podían estar solamente con primaria, ¿no?, entonces, hemos venido a buscar la educación secundaria. Y de la educación secundaria a la universidad.*

- *Wexa Bima: para mí fue algo chocante porque primero, no dominaba el castellano, y además en esa época había muy fuerte la discriminación, los insultos y todo eso, pero a pesar de todo eso, cuando uno está decidido de lograr el sueño, no me importaba, entonces, me di cuenta de que cuando uno se propone metas es posible. Y en la cual yo demostré, muchos de mis compañeros que estudiaban junto conmigo me conocían de que yo era shipibo, pero por mi aprovechamiento yo era muy respetado, porque yo siempre, mi idea era de ganar a mis compañeros y siempre lograba obtener buenos puntajes y por eso es que me tenían mucho respeto.*

(...)

- Ent: ¿Y cómo se notó la discriminación?

Era muy notoria, o sea, ni si quiera disimulado ni nada. Así de frente nos tenían.

Porque bueno, las personas nos decían, *chama*,<sup>77</sup> *cumpa*, o sea, era el término

---

<sup>77</sup> Morin (1998) señala que el término *chama* o *tchama* fue introducido en la literatura antropológica por Teesmann quien planteaba que la palabra derivaba de *chai* (cuñado) y la utilizó para aludir a los shipibos, konibos y shetebos, generando en el proceso gran confusión dado el uso peyorativo del término: “ (...) los mestizos utilizan este término cuando se encuentran con los indígenas del Ucayali para hacerlos sentir inferiores, con una mezcla de paternalismo y desdén en la voz. Considerada como una verdadera injuria,

despectivo que suelen decir las personas. Pero aun así, finalmente me di cuenta de que bueno, yo soy del pueblo, digan lo que digan, soy lo que soy. Bueno pues, así seré.

- Ent: ¿Y cómo fue el cambio de la comunidad aquí a la ciudad?

Bueno, realmente chocante porque al principio nos hemos acostumbrado ir a la pesca, a la chacra y estar en la ciudad y esas cosas. A veces estando en la comunidad no tienes plata, pero ahí está tu mercado, te vas a la cocha, consigues, pero estando en la ciudad ya es muy diferente, porque todo es economía. Entonces, uno tiene que recurrir de cualquier forma, yo he sido chupetero, he sido panadero, todo oficio tuve que hacer para solventar mis gastos de estudio.

Señalábamos en el capítulo 1 el papel homogenizador y devaluador de lo indígena que ha tenido la educación durante mucho tiempo. Esto es identificado con claridad en la experiencia de educadores como *Wexa Bima* o *Bawan Beso*:

- *Wexa Bima*: como que no tanto valorábamos nuestra cultura, porque todo el marco curricular o el diseño curricular era enfocado, o sea, la educación en la implementación de la educación bilingüe en la Amazonía era con el propósito de castellanizar a los pobladores amazónicos, a los pueblos originarios y uno de ellos también era civilizarlos, como que están andando así calatos, que en algún momento ellos tienen que darse cuenta de que hay que mejorar las condiciones de vida y que además era una educación asimilacionista, de que hay que coger la otra cultura, porque como que nuestra cultura era menos, es así que con esa educación, muchos de nosotros no hemos valorado nuestra cultura, poco a poco hemos ido perdiendo nuestra identidad. Y en algunos

---

esta denominación fue desapareciendo poco a poco en la década de 1970. Aquella fue la época en que los Shipibo-Conibo del Ucayali reivindicaron sus derechos y se organizaron políticamente" (Morin, 1998, p. 288). Las palabras de *Wexa Bima* nos muestran el correlato individual del proceso social señalado por Morin.

casos hemos ignorado también a nuestras familias, porque ya nos sentíamos parte de...

- Ent: Como más mestizos.
- *Wexa Bima*: Exacto. No conversábamos. Si nos encontrábamos en un bus, algo así, ya era difícil de conversar en la lengua, porque no teníamos una identidad fortalecida.
- Ent: Y que pasa todavía ahora con algunos jóvenes que no quieren hablar en shipibo.
- *Wexa Bima*: Exacto, o sea, como la mayoría de los padres de familia, de los pueblos originarios se han formado con esa educación, entonces, es fuerte este tipo de situaciones en los pueblos.
- Ent: (...) en algún momento a lo largo de tu historia también sentiste eso.
- *Wexa Bima*: Sí, exacto. Yo me acuerdo una vez, mi abuelito había ido al colegio a visitarme, o sea, como que sentía, bueno prácticamente ignoré, como vergüenza realmente sí. Y ahora, bueno, siento de que fue una actitud muy mala para mí.

*Bawan Beso* nos relata que incluso cuando el enfoque educativo cambió, hubo ciertas “resistencias” de parte de los propios miembros del pueblo, pues lo shipibo-konibo era visto, otra vez, de manera devaluada:

- *Bawan Beso*: Que los niños que hablen español, que aprendan a leer en castellano y luego cuando ya sepan un poquito ya, demuestren, y eso,

generaba también un poco de conflicto con la gente, con los maestros acá aquellos tiempos, que no querían cambio, porque la intercultural nos dice que, primero hay que aprender lo nuestro, como la gente, los demás docentes se quejaban, y decían que, ¿cómo es posible?, que estamos retrocediendo, o sea, y así, pero a raíz de que ya, recibimos más formación por el tema, y nos dimos cuenta que no era así.

(...) O sea, la idea era que, todas las cosas nuestras, pensaban que era... o sea, no servían, era un atraso, entonces, y también algunos docentes lo pensaban así.

- Ent: ¿Docentes del pueblo shipibo?
- *Bawan Beso*: Del pueblo shipibo, y eso era pues una forma de que, nuestros docentes sigan, pero ya posteriormente ya, se ha ido sensibilizando, el tema no era así y ya.
- Ent: Y, pero, entonces, o sea, ¿qué cosas eran un atraso por ejemplo en aquella época, no?, entiendo, qué se consideraba...
- *Bawan Beso*: Ya, por ejemplo el hablar mismo de nuestra lengua.

En la experiencia de *Korin Nima* encontramos también aquella reiterada vivencia de la discriminación:

- Ent: ¿Cómo tú dices “yo he sentido la discriminación” si te puedo preguntar, *Korin Nima*, cómo tú la has sentido cuando has crecido? La discriminación que dices que había.

- *Korin Nima*: Empezando la burla, Kike, empezando la burla, nos veían pasar y hablaban, mira, el hermano está pasando, a veces cuando entrábamos a un restaurante, simplemente el mozo venía y nos botaba, entonces, nosotros...y en muchos aspectos, en las escuelas también, ese término chama nos decían pe, chama, chama.

Tenemos pues que, así como nuestros informantes nos relatan que en los tiempos del *ani xeati* la mujer que no cumplía con el rito era objeto de burla y devaluación, así también, en los tiempos de la ciudad, ser shipibo-konibo suscitaba igual reacción por parte de los mestizos.

#### 4.1.9. Las plantas, los sueños, los síntomas

En la cultura shipibo-konibo, se cree en la interpretación simbólica de los sueños. Los elementos que allí aparecen, a manera de semblantes, tienen significados, los mismos que son aprendidos por lo general de los mayores. Pero no se trata, solamente, de un conjunto de códigos, sino que estos forman parte de un universo simbólico mayor. Los sueños son también el medio a través del cual los espíritus de las plantas, seres fundamentales en la cosmovisión shipibo-konibo, se comunican, guían, ayudan. Presentamos a continuación algunas viñetas sobre estos aspectos.

- Ent: *¿Non namataboribiki nato, non namataboki significadoyaboiki irai yoxan? ¿Wetsatian oa noa, rono namatai, miara jonin, miara benoai iboibetin ikon? Jaskara yokatiriki.*  
¿Nuestros sueños tienen significado abuela? A veces cuando nosotros soñamos con serpientes dicen que es para casarnos, ¿verdad? Eso es lo que pregunta.
- *Rona Mea: Ikonra ikai, ikonronki jaskarabo ikanai, rono non namataki noa sina jonin biai.*

- Eso es verdad, es verdad que sucede, si soñamos con serpientes es porque vamos a casarnos con un mal hombre (rabioso, renegon).
  
- Ent: *Sina jonin biai*  
 Nos casamos con un mal hombre (rabioso, renegon)
  
- *Rona Mea: Sina jonin biai, kape non namata jaskaribi*  
 Nos casamos con un mal hombre (rabioso, renegon), sucede lo mismo si soñamos con un lagarto.
  
- Ent: *Sina joni biai*  
 Nos casamos con un mal hombre (rabioso, renegon).
  
- *Rona Mea: Sina jonin biai, rono namaketian, noa rono biakeai, noa metsa jonin biai.*  
 Nos casamos con un mal hombre (rabioso, renegon), si en el sueño nos atrapa una serpiente, nos casamos con un hombre guapo.
  
- Ent: *¿Jawen bia?*  
 ¿Si nos atrapa qué?
  
- *Rona Mea: MeaMetsa jonin, jakon metsa jonibaonkan*  
 Un hombre guapo, un hombre bien parecido
  
- Ent: *¿Ronin ewan bia?*  
 ¿Si nos atrapa una anaconda?
  
- *Rona Mea: Ronon ewan bia*

Si nos atrapa una anaconda

- Ent: *¿Jaweskakin ja... rao xeaxon min onanarin o ja wetsabo ikai ninkataborin, maton yoxanbo, yosibo ikai?*

¿Cómo es que... aprendiste? ¿Cuando tomaste algún remedio o lo escuchaste de otros, de lo que decia tu abuela, tu abuelo?

- *Rona Mea: Yoxanbo ikai ninkata, yoxanbo ikai non ninkata, jatian namaketian noa bewabirikan noa winititi, non rarebo mawaketian noa winititi, itiki kikini noa bewai, jatian noa ikonyamataniakan, shoko ikax noa iamatani, wetsabo iketian*

Escuche de las ancianas, escuchamos de las ancianas, si soñamos que cantamos es porque vamos a llorar, si cantamos con fuerza, es para llorar cuando muera algún familiar, pero si cantamos poco es por que vamos a llorar cuando mueran otros.

*Olsa Rono* y *Sanken Bima* nos informan también sobre la interpretación simbólica de los sueños propia del pueblo shipibo-konibo, coincidiendo en el significado atribuido a la tortuga.

- *Olsa Rono: Jatian jaboriki nokoinbi atraso jawekibokan, kabori, shinobo namata, jariki atraso jawekibo, por ejemplo min mananxao namaketian min biai, kaborinbon min biai, bachibo min biai, ja iki nokoinbi atraso jawekibokan, kabori bachi biai yoikanai mai chinititi, ikoinki ja jawekibokan, ja mai chinititi, ja kaboribo iki, jaskara saladerabokan.*

Eso es lo que llamamos atrasos de las cosas que queremos hacer, la taricaya, el mono, esos son para que se atrase las cosas, por ejemplo si sueñas que recoges motelo en tus sueños, recoges el huevo de la taricaya es porque vas a hacer un hoyo en la tierra, y eso es cierto, del hoyo, las taricayas son saladeras.

- *Sanken Bima*: Si por ejemplo, tú en tu sueño, tú encuentras a un modelo, ya a una charapa, es ya prácticamente es una saladera ya.
- Ent: ¿Mala suerte?
- *Sanken Bima*: Mala suerte, es mala suerte. Y cuando tú ya... es fijo ya, es fijo. No es que tú de repente enferma, de repente tú te fracasas, ese sueño te indica eso. Ahora, por ejemplo, si en tu sueño te muerde un perro, ya es fijo que una persona te va, de repente, te va a pegar, ya es fijo eso. Y bueno, todos estos sueños prácticamente también es creencia, creencia de parte del pueblo shipibo, así está.
- Ent: ¿Pero que se cumple?
- *Sanken Bima*: se cumple. Así es.

*Wexa Bima y Reshin Mea* nos precisan cómo los dueños de las plantas se hacen presentes en los sueños:

- *Reshin Mea*: Yo tenía un abuelo que era dicho, él era médico, él en sus visiones veía como gentecito, mi hijo que ha tomado 5 meses el guisador, él me dice “mamá, en mi sueño, sus dueños del guisador son chiquititos”, me dice, como gentecito, bien chiquititos, que me cuidan, me dice. O sea, los curanderos los ves, ven en sus visiones que cada planta tiene su dueño, por eso es que las plantas son curativas porque también tienen su dueño.
- *Wexa Bima*: Generalmente lo que nos cuentan los abuelos es de que los dueños de las plantas, o sea, todas las plantas tienen dueño, por eso es que en el pueblo es muy respetado las plantas, cuando alguien quiere hacer su uso de



su hoja, de su raíz, pide permiso, le conversa porque sabe que como tiene dueño, va a escuchar. A veces si es para curar hace súplicas, pero generalmente estos dueños aparecen en los sueños. En los sueños, pero no como un diablo, nada, sino como una persona, según el tamaño de la planta. Si es un árbol, una persona normal, si es una planta como el piñón una persona mediano, si es una planta medicinal, aparece un doctor o enfermero y va contando cómo tiene que preparar. Es así que a través del sueño, los abuelos han aprendido sobre las plantas medicinales.

- Ent: O sea, como que en el sueño, el dueño de la planta le enseña a la persona.
- *Wexa Bima*: Sí, a la persona. Pero no a cualquier persona, sino a la persona que la planta lo ve de que tiene muchas virtudes en ayudar a las personas, entonces, da esa sabiduría en el sueño.
- Ent: O sea, el *onanya* por ejemplo, aprende también en sueños.
- *Wexa Bima*: Claro, también aprende.
- Ent: Además de cuando bebe el ayahuasca.
- *Wexa Bima*: Claro, aparte del ayahuasca.
- Ent: Y los sueños son... o sea, se pueden presentar conforme a personas, ¿pero qué son, son plantas, qué dirías?
- *Wexa Bima*: Bueno, son los espíritus de las plantas que aparecen en el sueño, cuando una persona, o sea, es aceptado. Sino tampoco no se aparece.

- Ent: Y es por ejemplo, cuando una planta cura, porque dice alguien que diete y lo que te cura es el dueño de la planta o la planta misma, como ¿quién te cura?
- *Wexa Bima*: El dueño de la planta.
- Ent: ¿El dueño es quien te cura?
- *Wexa Bima*: Sí. Cuando estás en tratamiento aparece en el sueño. Y te va diciendo, no te preocupes que te vas a sanar y tienes que hacer así. Estas cosas tienes que dietar, hazlo de esta manera y sigue el tratamiento.
- Ent: Y en los sueños, dentro de la cultura, además de los sueños de las plantas, también hay como tienes, como significado, cuando uno sueña.
- *Wexa Bima*: Sí, exacto. Por ejemplo, hay varios sueños que también tienen sus significados. Por ejemplo, bueno, en nuestra cultura, si soñamos al policía, eso es que vamos a tener algo negativo. Por ejemplo, hace un mes, yo he soñado, bueno, en mi sueño, me dan un trofeo de oro, una persona viene y me dice, eres un gran hombre, este trofeo te lo voy a entregar a ti, para que lo guardes en tu casa como un recuerdo. Y resulta de que en el sueño aparece otra persona. Y él me dice, he sabido de que te han regalado un trofeo, has ganado un trofeo, pero qué tal si me regalas para llevar a mi casa y que eso sea representativo como para la organización, me dice. Pero en mi sueño pensé, pero este trofeo ya conocen mi familia, mis amigos, y ahora, ¿qué van a decir cuando vienen y no ven el trofeo? Entre mí pensaba eso. Me desperté y le comenté a mi esposa. Parece que me va a ir mal, esto he soñado. Entonces, en el sueño también hay cuestiones que te predican lo que va a pasar. Entonces, esta situación que me ha pasado...<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> *Wexa Bima* se refiere a una complicación laboral sobre la que habíamos estado conversando. Su relato muestra cómo la interpretación simbólica está presente en su vivencia.

*Sanken Bima* nos habla sobre el rol de las plantas en la curación de los síntomas:

- *Sanken Bima*: Bueno, en pueblo shipibo existe eso, existe. Ya por ejemplo, cuando un hombre o una señora ya cambia prácticamente de un estado mejor a mal, por ejemplo, hay mujeres que se puede hablar de cualquier manera, hablar cosas, no acorde al buen uso.
- Ent: O sea, como que hablan cosas sin sentido.
- *Sanken Bima*: Ya malcriadeces y así. Y de repente, hasta nos parece como loco, como loco hablar sin pensar. Eso también existe en el pueblo shipibo. O sea, casi no hay diferencia con la cultura mestiza, porque... pero no todo el tiempo, eso es de vez en cuando, o sea, aparece eso. Entonces, no es continuo esto, ya, pero siempre aparece, pero para eso también te digo de que tiene remedio, tiene remedio como te dije, de que este tipo de cosas que pasan, bueno, esos son curados por las plantas o por los piri-piri, eso se le hace desaparecer ya. Entonces el muchacho se siente mejor, con más tranquilidad, le pasa esto, por eso yo le veo de que las plantas también influyen en todas situaciones.

Tanto en la relación de los *jonikon* con las plantas *rao*, como en la vigencia de la interpretación simbólica de los sueños se evidencia cómo, a pesar de los diferentes cambios e influencias, la cosmovisión shipibo-konibo permanece.

#### 4.1.10. Los shamanes y la mercantilización

El chamanismo tiene, aún hoy en día, un papel muy importante en la sociedad shipibo-konibo. Los miembros del pueblo acuden al *onanya*, motivados por diferentes situaciones, enfermedades físicas, malestares psicológicos, relaciones amorosas e interpersonales, entre muchos otros aspectos. Y esto no solo se da en las comunidades rurales, sino también en ciudades como Pucallpa y Lima, la capital del Perú. A través de un complejo

proceso de formación que incluye rigurosas dietas, el *onanya* se prepara para poder comunicarse con los espíritus de las plantas, espíritus que son quienes en última instancia curan, conocen o influyen en la vida de las personas.

Y, al mismo tiempo, la inserción del pueblo shipibo-konibo en el mercado ha supuesto también una progresiva mercantilización de la práctica del chamanismo. Esto es reconocido y cuestionado por nuestros informantes. *Sanken Bina*, nos habla de la mercantilización del chamanismo, así como del papel de las plantas en esta práctica:

- *Sanken Bima*: (...) esto ha pasado como un negocio ya, pero yo le veo que no, que los que practican esto no son reales, ahora también le ven como negocio nada más. Pero yo le veo que no son verdaderos, pero antes no era así, antes eran verdaderos, entonces, para ser verdaderos, prácticamente ellos dietaban un año o hasta dos años, dietaban. Pero ahora, un mes, dos meses, y ya está practicando. En dos o tres meses no es eso. Pero los verdaderos eran los que dietaban uno o dos años. Ellos sí eran verdaderos, cuando tú estás enfermo, ellos te curan, curan, no es de mentira. Pero yo le veo que ahora ellos más es... no es verdadero.
- Ent: Pero ellos los verdaderos, el chamán, ¿el chamán curaba o el chamán era un medio para que la planta o el canto...?
- *Sanken Bima*: Claro. O sea, que el chamán utilizaba las plantas, no era el mismo chamán, sino que utilizaba las plantas y esas plantas son los que le curaba con su poder, no era el chamán, pero para utilizar estas plantas, entonces, uno tenía que dietar, así era.

En el discurso de *Sanken Bima* se evidencia nuevamente cómo las plantas siguen teniendo una presencia muy fuerte en la vida de los shipibo-konibo, cómo este aspecto de su cosmovisión se encuentra, a pesar de los diferentes aspectos señalados, plenamente viva.

#### 4.1.11. El comercio y el ahorro

Como ya se ha mencionado, los diseños shipibo-konibo, comúnmente conocidos como *kené* tienen una alta demanda en el mercado y existen numerosos productos en los que se utilizan, telas, prendas de vestir, vasijas, entre otros. El arte tradicional ha sufrido diversas transformaciones producto de esta demanda. No significa, necesariamente, que haya perdido “autenticidad”, sentido.

Los diseños suelen ser realizados por mujeres, pero no únicamente. Esto les permite generar ingresos que, como señalamos en el primer capítulo, reconfiguran de diversos modos las relaciones tradicionales de género. *Reshin Mea*, nos planteó con mucha claridad las tensiones entre la hermosa herencia cultural recibida y los desafíos del ingreso al mercado.

- *Reshin Mea*: Este conocimiento que nos ha enseñado [las abuelas] nunca lo dejamos, por ejemplo, nosotros estamos produciendo ahora caminos de mesas, que tiene el arte shipibo. Los productos que sacamos tienen nombres, porque anteriormente lo hacían las telas grandes, lo cortaban, sin medida, sin estos, solamente para uso personal.
- Ent: Para uso personal.
- *Reshin Mea*: Ahora que estamos trabajando ya organizadamente, como empresa, en asociaciones, en comité, en grupos, entonces, ahora trabajamos lo que el cliente quiere. Entonces por eso es que, pero sin, sin perder la

originalidad, el diseño nuestro, por ejemplo hacemos forro de cojines, pero ahí está plasmado el conocimiento.

- Ent: Y, algunas personas usan plantas para los diseños, otras personas no, cómo hacen en el caso...
- *Reshin Mea*: Ya, mira, anteriormente en el mundo shipibo, en el pueblo shipibo, para tener el diseño, para saber, eran con las plantas medicinales, las mamás nacíamos, con hojas mezcladas...
- Ent: ¿En los ojos...?
- *Reshin Mea*: Claro, con las hojas, había piri para diseño, como eso también, en nuestro ombligo, antes que se cierre, escuchaba, y con eso crecíamos, pero ahora cómo es, ahora es hereditario, por qué, porque las plantas ya se van perdiendo, pero nosotros no podemos perder esas plantas...
- Ent: ¿Pero cómo es que se van perdiendo?
- *Reshin Mea*: Por ejemplo yo tengo mi hijo, yo tengo una mujer y tengo a mi hijo, yo no lo curo, yo no lo estoy curando así, así como nos hacían antes, pero con la práctica, con lo que está trabajando conmigo, él va a aprendiendo, ahora mi hijo que tiene dieciocho años, es excelente en diseño...
- Ent: Sabe
- *Reshin Mea*: Excelente en despeinar, en pintar, es como hereditario, ¿por qué se pierde mucho?, se pierden en las plantas, por nosotras mismas porque no valoramos, por eso es que yo, yo, las plantas medicinales, yo valoro mucho, yo los cuido, los amo, y yo tengo en mi jardín.

- Ent: ¿En su jardín tiene?
- *Reshin Mea*: En mi jardín tengo, mis plantas lo que mi mamá me dejó, yo lo cuido mucho.
- (...)nosotros en el grupo de nosotros, nosotros somos una familia que trabajamos en el arte, mi cuñada, mi cuñados, hijos, hijas, nueras, primos y, sí todavía mantenemos nuestro, nuestro diseño, nuestra cultura, y pero lo que si hemos mejorado es el acabado, en qué forma, mira, lo que estamos trabajando nosotros es, con la tenencia y la demanda, de cada año, gracias a los talleres de capacitaciones que nos da el Ministerio de Comercio Exterior y Turismo a través del CIT de Artesanía, a través de la Universidad Regionales de Turismo, nos capacita en diferentes temas, es por eso es que, y la experticia que uno de nosotros nos vamos, que vamos recibiendo en las ferias nacionales e internacionales que tenemos unas oportunidades para participar, ahí vemos, lo que el cliente quiere. Nos damos cuenta que, si llevamos, y si no llevamos innovación si no creamos para que el cliente quiera, no vendemos. Por ejemplo, en la feria, si llevo puras telas bordadas, no voy a vender, porque hay novedad, porque no hay novedad, porque lo que el cliente quiere es novedad, lo que quieres es algo que impacte, por eso es que nosotros también hacemos nuestro caminos de mesas de colores, por ejemplo este año el 2015, la demanda de los colores es azul, amarillo, rojo y morado, si no llevo esos colores, no voy a vender.
- Ent: No va a vender, claro.
- *Reshin Mea*: No voy a vender.
- Ent: Claro.

- *Reshin Mea*: Si no, si llevo cualquier cosa que no tiene nombre mi producto no lo voy a vender porque el cliente me va a preguntar, ¿qué es esto?, ¿para qué sirve?, ¿de qué está hecho?, ¿qué significa?, ¿de qué pertenece esto? Entonces yo, como nosotros tenemos que hacer una cosa, por ejemplo mire esto ve, que sirva, que sea utilitario, para poder hacernos accesorios, porta celulares, porta lentes, porta laptops, porta cámaras que ahora los celulares son grandes, todo, por ejemplo las servilletas, los individuales. En las comunidades, en las comunidades, en otras, yo, yo soy una mujer artesana que he participado en las ferias nacionales e internacionales y conozco mucho y a partir del 2011 ya empecé a trabajar como consultora y ahora estoy, realizando talleres de capacitaciones en las comunidades.
- Ent. Ahora usted capacita.
- *Reshin Mea*: Yo capacito ahora. Enseñando, mi tema fuerte es, enseñar primero, el tema de teñido y fijación con tintes naturales, en segundo en el bordado, la combinación de los colores de hilo, cómo combinar, contrastes, los colores, eso yo estoy, ahora ya estoy capacitando ya a las mujeres en las comunidades, con las madres, con las comunidades.

Así como entrar al mundo del comercio en un mercado no solo nacional sino globalizado supone, como señala *Reshin Mea*, conocer las características de la demanda del *Otro del mercado*, así también, es necesaria también la lógica del ahorro para la inversión y búsqueda de la utilidad concomitante. *Reshin Mea*, *Bawan Beso* y *Korin Nima* nos mencionan que el ahorro no es un hábito difundido entre los miembros del pueblo, lo cual hemos podido también observar por nuestra parte.

- *Bawan Beso*: [sobre el ahorro] Es una debilidad. Bastante débil en ese aspecto. No, o sea, hay un, hay dinero, lo ven, lo adquieren, y lo gastan, gastan, gastan, ahí no, no, o sea, no lo ven que este me puede cambiar mi vida, será esta



persona, no lo ven de esa forma, si ven, ah, lo tengo plata, y gasto, gasto, gasto, eso lo ven.

- Ent: ¿Y por qué?, ¿por qué crees tú?
- *Bawan Beso*: Eso es porque el dinero en completo surtido no existe, siempre ha habido cambios, los trueques y, no sé cómo haríamos para, por ejemplo...  
(....)
- *Bawan Beso*: O sea, debemos, digamos, este, por ejemplo esto es una madera, ya, un mestizo se va ah, pucha este moverá tanta plata, pero nosotros no, ah este es mi medicina, pero cuando, a este yo lo transformo lo vendo, ni me digo este me da plata, para que yo pueda preocuparme, no, no, no pienso en eso, sino, y nada, y lo ven así, gastan, gastan y...  
(...)
- Ent: ¿Las personas ahorran?, de lo que usted conoce el pueblo...
- *Reshin Mea*: (...) en nosotros el pueblo shipibo, yo, sinceramente digo que no tenemos esta conciencia de ahorro. Si adquirimos una plata lo hacemos...lo gastamos, eso hay que decir la verdad pero, eso, hay que estar, este, enseñándolos, que tenemos que tener una conciencia de ahorro.
- Ent: ¿Y por qué cree que es importante el ahorro?
- *Reshin Mea*: Para poder mejorar nuestra condición de vida. Económicamente, para los este, para estar, no estar en esta misma situación, por qué, porque las comunidades, cuando gana un alcalde paisano, que hacen, ya ganó mi alcalde, ahora voy a pedir plata para que estudie mi hijo, en vez, nosotros tenemos esa responsabilidad de educar, por eso hay que trabajar, enseñar a trabajar a

nuestros hijos, mira hay que trabajar para nuestro esto, para nuestro esto, por qué vamos a estar pide, pide, pide y pide, no, hay que aprender a tener conciencia, pero eso es para metrar nuestras condiciones de vida, para tener siquiera nuestra casita, dónde vivir, para que nuestros hijos tengan y estudien, si quiera ver el cambio, por eso yo he sido una mujer así sufrida por, ahora mira, con lo que trabajaba, yo iba ahorrando, ahorrando, ahora tengo ya mi casita de quince metros, tengo mi propio terreno, tengo mi propia puertita, mis hijos, si quiera ya...

- *Korin Nima*: Los shipibos no son ahorradores, empezando por mí.  
(...) si alguien viene a estudiar contabilidad, ellos ya saben, como Jorge, que siempre me habla del ahorro también, de hacer negocios y todo, porque sabe, pero así de sencillo, yo le doy plata a mi hijo, su propina, él se va a la bodega y se gasta todo. No tiene esa voluntad de ahorrar, de hacer su chanchita. Entonces, siempre se nos presenta una necesidad y gastamos y al final nos damos cuenta que no tenemos.

Por supuesto, tenemos presente que el ahorro supone la cobertura de las necesidades básicas, lo cual, al menos en la ciudad, no es necesariamente el caso de los miembros del pueblo shipibo-konibo. Además, como lo señala *Bawan Beso*, en el caso de las comunidades rurales, dadas las características tradicionales de la vida allí, en la que, por ejemplo, la pesca es una actividad cotidiana y donde es frecuente que no se cuente con servicios básicos; es posible interrogar el sentido de una práctica como el ahorro. No todo se agota allí, ciertamente, y además, el intercambio entre las comunidades rurales y la ciudad es permanente e intenso.

#### 4.1.12. El futuro

En el primer capítulo, aludimos a la noción *jenetian*, tiempo de incertidumbre respecto del rumbo a tomar. Aun cuando los sueños, o los *onanyas* puedan anticipar algo del futuro, el sujeto shipibo o los nawas no sabemos cómo será el futuro. Este acoge siempre lo incierto, la repetición como lo nuevo. Escucharemos ahora cómo algunos de nuestros informantes *anticipan*, a partir de su experiencia, el futuro del pueblo:

- *Onsa Rono: Ja iki a la vez iki moa noa, moa noa non culturabo noa cambia-cambiameti oin.*

Eso es a la vez porque nosotros estamos cambiando nuestra cultura.

(...)

- *Onsa Rono: Bueno este ja naton yoyai keska, nokoinbi jakon y jakomma ika. Jatian non oina yoyai jakoma iki kai, jabokaya cambiame-cambiamekaini moa yamai kai moa neskara jawekibokan, moa yama completamente, moa keyobiranoxiki nato non costumbre ixon en shinanai en, hasta jain kamanbo, hasta orikaman jaweskabo en onanyamake moa, ea yama pekaobo en shinanti atipanke.*

Bueno como dice él, si es bueno bueno o malo. Como nosotros lo vemos, es malo lo que va a pasar mas adelante, las cosas van a ir cambiando más, ya no van a existir estas cosas, va dejar de existir completamente, nuestra costumbre se va terminar eso es lo que pienso, no se que va a pasar mas adelante después que yo ya no esté.

- Ent: *Jaskarabo cambiameabo, o sea que non costumbre pierdemeabo jaweska jawekinimain non neno cambiametima iki ixon mia yokati riki.*
- Con esos cambios y viendo la perdida de nuestra costumbre, que cosas debemos hacer para que no suceda más cambios, eso es lo que esta preguntando.

- *Onsa Rono: Bueno noa, depende noa riki ja, si nato non costumbre keyokashamai, noa papá, noa titabo, tita, papá shipibo jonibo shipibo tita, shipibo ainbo, non joi keyotima kopi, non axekanbires non bakebo ikinamaki keyotima ikayai, jatian moa jaskayamakina nato neskara jawekobaon moa noa uy el que menos rama natotioshaman ipaoni yamapaoinike moa oin, ja joi bii rakatashoko natoshoko oin y jaskarainko en oina, iti atipanke nokoinbi non kaibobo wetsabo yoyainbi non costumbre keyoti, non axebo keyotima iki ikanai, entonces nonkayabira como papá, como tita ixonbira non bakebokayara non yoiti jake nato jawekibo, jaton bakebobiribi jaská akin yoino ixon, ixon en yoiti atipanke.*

Bueno eso depende de nosotros, si es que no queremos que se pierda nuestra costumbre, nosotros como mamá, como papá, como padres shipibos, como mujeres shipibas, para que no se pierda nuestra lengua, costumbre, si enseñáramos a nuestros hijos con nuestras costumbres quizás de esa manera no se perdería, quizás porque no hacemos eso estamos así, ahora mira antes habia grandes cosas para que nos graben, pero ahora mira este aparato tan pequeño que recoge todo lo que estamos hablando, como dicen mis paisanos nuestra costumbre ya se esta terminando, algunos dicen o hablan que no se termine, entonces nosotros como papá, como mamá debemos decir a nuestros hijos estas cosas, para que puedan también transmitir a sus hijos, eso es lo que te puedo decir.

-Ent ¿Cómo ve el futuro del pueblo entonces, qué va a pasar con el pueblo?

- *Sanken Bima:* Bueno, yo veo que en el futuro el pueblo shipibo no en su totalidad van a estar con la costumbre que tenemos sino que como ha habido esta influencia va a ver diferente la población shipiba. Ya, pero que yo no veo que nunca jamás va a terminar su lengua, su cultura, yo lo veo así, porque los mismos chicos, ahora por ejemplo en las universidades también lo dicen, bueno, a ver, ustedes como indígenas, a ver, cómo cantan, ya entonces, hay un choque, pero ese choque también le hace vivir que en ese niño también tenga su propia cultura de practicar

su canto. Y yo lo veo así, por ejemplo, aquí en la ciudad ya le obligan a cantar en shipibo, bueno, entonces, tiene que esforzarse, y también su propia lengua. Yo le veo que nunca por nunca en su totalidad no va a acabarse. Sino que va a haber un mantenimiento, eso es lo que yo a mí tanto en las universidades, en otros sitios me dicen esto

- *Bawan Beso*: ¿Cómo ves así el futuro del pueblo?

Ya, yo ya, he visionado, porque he tomado varias veces el brebaje también.<sup>79</sup> Prácticamente, nuestra lengua va a estar intacta ahí, va a estar ahí, eso es lo que nos va a defender, pero otros conocimientos si va a ir ya, desapareciendo, solamente los que practican van a ir ya... yo noto así, no se pudo, lamentablemente, yo viajo a Betel, a más arriba y ya, entre mamás ya no se visten, muy pocos tipos se visten con su..., ni eso. Si no hacemos, si la escuela no pone su parte, los maestros no ponen su parte, la escuela y todo, hablado, deben investigar como saben, como se llama esto, y va...

- *Reshin Mea*: ¿cómo ves hacia adelante, el futuro del pueblo?

¿En el futuro?, en el arte, bueno creo que, en el futuro, el futuro depende de nosotros, enseñar a los jóvenes para que no se pierdan, porque ellos son más inteligente que nosotros, porque toda la artesanía en el futuro van a estar más, porque están los internet, la venta de la internet, la venta con visa, porque siempre nos dicen, ¿aceptan tarjetas? No sabemos. Por eso los hijos tienen que prepararse, manejar, la tecnología, el pedido que te hacen por celular, ya no te vas tú misma. Entonces, pero tienen que aprender la juventud a no perderse.

---

<sup>79</sup> Nuevamente, este comentario de *Bawan Beso* expresa la importancia de las plantas *rao* en los *jonikon*.

## 4.2. Historias de *jonikon*

### 4.2.1. *Ronin Same*: como una esclava me querían tratar

*Ronin Same* vive en la comunidad de Cantagallo, en Lima. Tiene treinta y un años y lleva alrededor de diez en Lima, en Cantagallo. Uno de nuestros contactos del pueblo shipibokonibo le planteó inicialmente la propuesta de participar en esta investigación. Luego de ello, nos acercamos a ella e hicimos lo propio. Aceptó gustosamente. Ella es artesana, madre de una niña de cuatro años. Vive con ella, su pareja, su madre y sus dos hermanos, uno de diez años y el otro de veintiún años. Como parte del proceso de consentimiento informado, acordamos que le compraría algunas artesanías como agradecimiento por compartir con nosotros algo de su vida.

Nos reunimos con ella tres veces, en la sala de su casa. Al plantearle la consigna inicial (“*cuénteme de su vida*”) ella *elige* empezar por narrar el impacto que le ha significado el proceso de separación de sus padres, ocurrido unos cinco años antes de la entrevista. Esto la moviliza, se le humedecen los ojos, se le corta un poco el habla. Esto nos toma por sorpresa. Ciertamente, teníamos noticia del potencial movilizador del pedido de narrar la historia y de los diversos cuidados que ello supone. Aun así... Entonces guardamos silencio un momento, luego le decimos si desea asearse. Lo hace, vuelve, nosotros pensamos en suspender la entrevista, pero ella nos manifiesta su disposición a continuar el diálogo. Dudamos, continuamos, estamos atentos. Entendemos, o creemos entender, la importancia de nuestra escucha empática en ese encuentro particular en el marco de un encuadre que no es ni debiera ser clínico.

Ella nos sigue contando entonces cómo la afectó la separación de sus padres, su necesidad de entender las razones por las que su madre deja a su padre, la manera en la que esta separación afectó a su hermano menor, los reproches por la ausencia de palabras maternas que le den sentido a lo ocurrido.

Necesitaba que nos diga por qué, que me dé una explicación por qué se terminó la relación o algo así, y que nos diga pues porque ya no era pues, yo también mayor de edad, mi otra hermana también, mi hermana también, sí tenía sus 17 o algo por ahí, el más chibolo tenía 6 o 7 años, algo por ahí, ya pues, pero no es.

No era fácil ver a mis hermanos sufrir, y cada quien por su lado ya, ya pues, hacía lo que querían, pero menos, también gracias a Dios ya tuve cosas, más cosas ya, ver a mis hermanas, mi hermana sufrir con su hijita porque no ha tenido su pareja, pero ha tenido su hijita, y mi hermano también se quería meter en drogas. Y ya pues, eso para mí era difícil, ver a mi hermano estar ahí tomando, ir a las fiestas, y no era normal para mí pues, ya ver a mis hermanos estar así, y ese tiempo mi hermano también no tenía su pareja y estaba, tomaba, se iba a la fiesta, cualquier cosa y él mismo buscaba broncas, todo eso pues, y yo como su mamá, yo me sentía mal ver así a mi hermano, y aparte de eso tener otros problemas con mi hermano, por su hijita, su papá de mi hijita hablaba mal de mi sobrina, de mi hermana, todas esas cosas ya me sentí mal. Ahora estoy un poco más tranquila, mi mamá regresó, pero no con mi papá, vive conmigo, mi papá vive con mis dos hermanos.

Nos recibe en el caso de *Ronin Same*, un malestar patente, singular, propio de la subjetivación de una dinámica familiar y, como veremos a continuación, de una relación de pareja específica, de las vicisitudes de la asunción de su rol materno, con su hija y, de cierta forma, con sus hermanos; junto con las interrogantes respecto de la conducta de la propia madre y la demanda hacia ella de palabras de amor. Por momentos el discurso sobre los padres no parece el de una mujer adulta que, a su vez, es madre también. En otros momentos nos habla desde su rol de madre y de mujer, y comparte con nosotros algunas dificultades con su pareja. *Ronin Same*: hija, madre, mujer.

Aunque no nos dé atención a nosotros [la madre], pero yo prefiero que le dé atención a mi hermano. Cuando llegue del colegio, llega ella, temprano llega, 3 de la tarde sale y llegando a la casa, hacerle algo, preparar su cena, o hijo, ¿qué has hecho en el colegio?, ¿qué tal te fue?, ¿cómo te va en tu colegio?, que le pregunte algo, o que le dé un cariño, o un domingo que descansa, “hijo, te quiero”, decir algo, que le diga así a mi hermano, pero nunca le escuché que le diga que sí te quiero hijo, o cuando está de descanso, levantarse en la mañana, que le prepare su desayuno. Porque yo fui como su mamá, yo soy la que le da de comer, la que le hago su almuerzo, su desayuno, su cena, porque mi mamá en cambio, no le interesa a ella, ella viene, descansa y ya, prepárale algo, “no, ya está cansada, ya me voy a dormir”, sí, porque el niño también se da cuenta pues cómo le trata su mamá. Durante este año que pasó, yo soy así como su mamá, yo estaba todo el día responsable, me tenía que encargar de mi hermano pues, ponerme yo como su mamá, preguntar a sus profesores cómo le va en su estudio, en qué está fallando, en sus reuniones, y eso también lo que yo le reclamaba, y que se ponga a su parte de ellos también, que vaya al colegio a preguntarle qué le falta, en qué está fallando, cómo le va en su estudio, pero no pues, ellos prefieren su trabajo que no le den atenciones, y que hasta ahí tenían problemas como pareja, “que tú papá no es responsable, tu mamá no es responsable”.

Junto con su hija, *Ronin Same* vive también con su hermano menor. Ella nos relata la historia de este hermano, con quien ha asumido en buena parte el rol de madre, rol que en su relato nos dirá que ha asumido en diversas ocasiones además de con su propia hija.

Y aparte de eso que mi hermano menor vive conmigo, con mi mamá acá, y no es nuestra sangre, porque es adoptado, adoptamos cuando tenía 13 días de nacido, y cuando no sabe, él no sabe, pero no falta alguien que le diga que no es su papá, y pasó eso, vino mi abuelita, de allá de la selva, le dijo que mi mamá no es su mamá, que su papá vive no sé dónde, pero no sabe dónde vive su papá, esas cosas. Una



señora le regaló, chica, así señora, le regaló porque tuvo su pareja, pero después que quedó embarazada ya no quiso reconocer el bebé, era mestizo y la chica era mi paisana, y no quiso reconocer, y la chica se desesperó, “a quién le voy a regalar”, y en ese tiempo ya no había ningún bebé en la casa, ya éramos todos grandes, y cuando recogieron eso ya mi mamá se iba a trabajar, y yo, como si fuera la mamá de la bebé me quedaba y a veces no me iba al colegio por cuidar la bebé, y a veces yo me renegaba pues, porque quería al colegio y me quedo a cuidar a la bebé, y me pierdo mis clase. En vez de avanzar con mis estudios, y me decían que era mi hijo, que estaba escondido, pero qué voy a tener un hijo yo.

Mi mamá también lo quería como su propio hijo, así, y todos se preguntaban, porque mi mamá en ese tiempo ya no podía tener hijos pues, ni regla, porque se había enfermado de cáncer y le habían sacado todo su útero, y todos se sorprendían pues, “estabas embarazada, por qué nunca nos dijiste”, porque ya nunca podía tener hijos ya pues. Algunos decían que era su hijo de mi hermana, que por eso se fue de la comunidad, porque está embarazada, allá dio a luz, todos esos comentarios venían hacia nosotros, y mi hermana no sabía pues, después ya de un mes le contamos, pero él no estaba conforme que habían recogido pues. Yo sí normal pues, porque el niño no tiene la culpa que sus papás no le hayan querido. Se quedó, hasta hoy día, ya tiene 10 años, el chibolo que estaba acá ese día.

En Cantagallo, *Ronin Same* ha tenido también que hacerse cargo de su sobrina, hija de su hermana, de edad semejante a su propia hija.

Ya cumplió tres meses [la sobrina] y su papá no se hacía cargo, necesitaba pañal, leche, ropitas, y nunca se hizo cargo y yo también tenía que ayudarme, compraba de mi hija, compraba de mi sobrina también, porque ahora que ya están grandecitas, ve que mi hija ha comprado una cosa, y ella también quiere, porque pide pues, y dice, “mi papá está muerto”, porque sí ha visto el año pasado recién, y

estaba acercándose a su papá, le tenía miedo, no quería acercarse, y pasó, prometió que sí iba a hacerse cargo de su hija, unos tres o cuatro meses estaba acercándose poco a poco, la bebé también ya estaba acercándose para como ya se entiendo, como un cariño hacia su papá, de ahí otra vez su papá se desapareció, no desapareció, se fue, y dijo que iba ir a trabajar. Y le estaba mandando algo por decir, 100 soles, pero es algo para la bebé, porque la bebé no vive del aire, y de ahí ya a partir de agosto, de ahí ya no, no sabe nada de ella.

Yo sentí como una hija más para mí, que también porque somos pocos nomás, cuatro nomás, y como en la casa no había ni un bebé, nada, el mío y de mi sobrinita, sentí que tenía que ayudar a mi hermana y a mi sobrina y cuando lloraba, en la madrugada también me levantaba e iba a su cuarto de la bebé [la sobrina y la hija de *Ronin Same* tienen al momento de la entrevista cuatro años], y dar de tomar a mi pecho, y dormía recién regresaba a mi cama y mi hija también lloraba. Y eran como gemelas ya, otro lloraba y otro también lloraba, y a veces ya en la hamaca nomás con dos, yo me echaba ya y tomaba leche de mi pecho. Porque mi hermana tenía que trabajar y dejaba a la bebé, y me quedaba sola con los dos, primero tenía que hacer dormir a los dos también para que yo pueda hacer las cosas, cocinar, lavar, y aparte de eso ya los dos también tomaban leche, tenía que dar los dos también que lloraban, y ponerle en una hamaca a los dos también, otro no quería, en la cama, otro en la hamaca, pero cuando despertaban los dos no podía hacer nada, hasta que llegue mi hermana a las 8 de la noche, y ya pues.

Cuando *Ronin Same* recuerda su vida en la comunidad, lo que aparece en su discurso es un reclamo por lo que percibe como un exceso de control por parte de sus padres, exceso de control que, nos dice, limitaba sus iniciativas.

Cuando vivía en mi comunidad, mis papás eran bien estrictos, no podía ni salir a las calles, sí podía, pero por horas, porque mis papás nos cuidaban mucho a mí y a mis

hermanas. Yo no soy mucho de salir, hasta ahora, sí salgo domingos, pero me voy un rato con mi hija, pero desde antes de tener mis hijos ya yo soy así, no me gusta mucho la calle, sí, porque usted sabe que en las chacras no hay discotecas, no hay bares, pero acá en ciudad es diferente ya, por eso cuando yo vivía allá no sabía qué era bailar, no me iba a la fiesta porque mi papá se iba a la fiesta nos dejaba en la casa cerrado, no nos llevaban, ellos nomás pues.

Cuando ya yo era señorita, pero igual no me gustaba mucho la fiesta hasta que llegué acá, pero no soy de ir a las discotecas cada fin de semana pues, si hay alguna reunión familiar, cumpleaños, sí, peroirme así nomás no voy. Porque en la comunidad hacen fiesta de otra manera, no hay bares, y si hacen fiesta, hacen para toda la comunidad, y ya pues, así mis papás, cuando iba al colegio igual porque tenía que llegar hora exacta a la casa, si me paso unos minutos más, ya mis papás venían que, “¿qué estabas haciendo en el colegio?, ¿por qué no llegas rápido?, ¿qué te pasa, dónde estarás andando?”, cosas ya que a veces ellos mismos se imaginaban pues.

Y ya pues, a veces mis papás no comprendía, porque cuando yo era niña mis papás no, sí vivíamos juntos, pero mi papá no, casi no paraba en la casa, como él era en la comunidad, era de la comunidad, y él se venía a hacer su gestión, se iba después de dos meses, dos meses y medio, yo nomás con mi mamá, y también no ponía casi atención en mis estudios pues, y no se preocupaba, la que más se preocupaba era mi mamá, qué me faltaba en el colegio, cuando me pedían cosas para hacer trabajos en el colegio, pero mi papá no, sí. Pero a veces me tocaba hacer tarde los trabajos, no quería que me vaya, y mi mamá pensaba que me iba a ir a encontrarme con chicos, no sé, pero en la comunidad es así, pero acá también es así pues, a veces nos dejan trabajo, hacer tarea en grupo y tenemos que juntarnos, pero ahí no pues, y también se imponía mi abuela, “que no, que por gusto estoy estudiando, que voy a irme con chicos”, y no sé qué cosas decía, pero no es así

pues; pero menos mal que terminé mi colegio en Pucallpa, ya segundo año nomás en la comunidad, y ya pues. Pero eso sí, a veces mi mamá nos dejaba solas, pero no era de calle. Hasta que vine acá, y empecé a irme a las fiestas, no sola ya cuando tuve mi pareja, sí, pero no cada fin de semana, es a veces nomás, si quiero ir, sino nadie te obliga a que te vayas, si es que quieres, sino no, pues, hasta ahora, si quiero tomarme un par de cervecitas, tomo, sino no, nadie me obliga de tomar, porque no sé, porque me gusta estar más en mi casa, estar ahí con mi hija o si me voy a la calle, voy, pero un rato y me regreso nomás. Porque en mi comunidad sí, antes que viniéramos acá, porque mucho me controlaba mi mamá, mis abuelitas, qué hacía, qué no hacía, cuando iba al baño, porque ahí no tenemos baños propios, ahí no hay ni duchas propias, teníamos que ir al pozo o al río a bañarnos, porque me decían, toda cosa que yo hacía, me prohibían, que voy a ir por gusto, “que estos días ya te vas a quedar embarazada”, cosas ya...

No me daban confianza, y hablar con mi mamá y decirme, “hija, si tienes esto cuéntame”, como si fuera a tratarme como si amiga, no como una hija ya pues, y nunca tuve esa relación con mi mamá. Y nunca sucedió eso, sí venían amigas, hacemos trabajos, pero si ve que un chico desconocido o mis compañeros ya se molestaba, “¿por qué han venido?, esto que esto... ya..., ¿qué hace él?”, y también se metían ahí mis tíos, que un chico nunca viene a hacer trabajo con una compañera, porque ellos no saben, como estamos en la chacra, pero en ciudad es otro, sí pues, porque yo le quería dar confianza, porque es mi primo, o mis compañeros de estudio, pero no pues, mujeres sí. Y a veces me preguntaban, “¿por qué tu papá es así?”, y me quedaba callada porque no tenía que decirles. Y me decían, mis amigas también me decían, “por qué tu papá es así, tu mamá te deja salir”, y me quedaba callada nomás y no sabía qué responder, sí pues. Y si había actividad en el colegio no podía ni irme, en el día sí, porque a veces participaba en algún show o bailar, algo así, pero eso sí nunca me gustaba participar tampoco en el colegio, sí, mis compañeras sí, pero no les apoyaba, pero

yo no, no me gustaba participar mucho, hacer otras cosas, bailar no me gustaba, pero participar en otras cosas sí, si hay actividad en el colegio, tenía que irme, pero de ahí ya, en el colegio ya quedamos hasta las 3 de la tarde, ya pensaba otra cosa, “por qué otra se queda en su casa, por qué ustedes nomás se preocupan”, pero eso es mi responsabilidad también y depende de mi comportamiento, pero de ahí que ya sentí más control ya de mi parte, de parte de mi mamá y nunca salía en la noche tampoco, en el día sí, pero en la noche nunca salía porque si me voy un rato donde mi primo o donde mis tíos, “ya qué hace ahí, es hora de dormir”, caballero nomás venía a dormir.

Veía otra chicas que no, casi no lo controlaba su mamá y me sentía un poco incómoda con mi mamá también yo misma, porque a veces no me dejaba ni ir a algún sitio con otras chicas o con mis amigas o con mis primas, por qué ellos sí, por qué yo no, decía, porque a veces me preguntaban, “¿por qué no te deja salir tu mamá?, o si quiera un rato, te para encerrado ahí”, pero qué voy a hacer, hacer caso a mi mamá también, pero por una parte también yo quería jugar o ir a jugar vóley con mis amigas, pero no pues, si pasaba un minuto o retraso, ya mi mamá me estaba esperando con una correa, sí. Si yo decía que yo llegaba de tres a cinco de la tarde, tenía que estar en la casa ya, si pasa cinco en punto, un minuto más, ya pensaba otras cosas ya, que no me fui a hacer trabajo, me fui por gusto, porque que donde yo vivo, no hay el colegio en la comunidad, pero colegio hay en otra comunidad, pero teníamos que caminar y era venir también, caminar, unos 20-25 minutos de caminar, máximo 30, y no soy máquina para venir corriendo, y ya pues. Y a veces ya hora de salida también nos dejan trabajo que hacer, como el colegio era agropecuario, tenemos que ir a echar agua a las plantas y todo eso, ya pensaba otra cosa pues, que no, más que todo mi abuelita era que no me voy a estudiar, que me voy por gusto, no sé dónde estará andando, con chicos, que esto.

Es interesante hacer notar también cómo, a pesar de que *Ronin Same* valora mucho la educación, para ella y para su hija, al punto que fue la principal razón para ir de la comunidad a la ciudad de Pucallpa (tal como nos han relatado también *Sanken Bima* y *Bexa Wima*), el discurso de la abuela respecto a la educación es contrario a ello. Y también el de su padre. *Ronin Same* nos habla entonces de su frustración por no haber podido estudiar.

En el futuro sí pensé para mi hija ya, como ya yo no estudié, porque no tuve la oportunidad también, sí, porque nunca mis papás me dijeron, “hija, sí te voy a apoyar, has esto”, nada, porque eso es lo que siempre me pregunto yo, a mí mi hermano Anthony, no tuve apoyo, pero igual yo terminé mi secundaria, pero mi hermano quedó en tercero, le falta dos años. Cuando yo llegué acá pensé que mis papás o mi mamá me... mi mamá sí preocupada, como no es, sí se preocupaba que yo estudie y todo eso, pero mi papá no, cuando llegamos acá las cosas fueron diferentes ya, cambiaron las cosas también, mi mamá sí se preocupaba, pero mi papá no, sí decía, ya hija, si te dicen una cosa, te emocionas, sí, ya eso te voy a hacer, esta semana sí ya vas a entrar a clase, al final espero y espero y nada, y de ahí ya también, ya no tenía ganas y me decían una cosa, “hija sí, esta semana, el otro mes ya te voy a matricular”, y ya así nomás, porque yo ya sabía que nunca iba a llegarme a cumplir, tenía sueños, pero nunca cumplí, por eso pienso que ya estoy pensando en el futuro de mi hija, como yo nunca tuve esas cosas, que me apoye mi mamá o mi papá, para que mi hija pueda estudiar. Estudiar, ser alguien en la vida, ser profesional. A mí me gustaba enfermería, aeromoza, pero nunca tuve oportunidad) y ya pues, qué voy a hacer.

Como hemos visto en el capítulo dos, antiguamente, los padres solían acordar los matrimonios de sus hijos. Hoy en día esto no es así, lo cual no significa que no tengan todavía injerencia en la elección de pareja de sus hijos. El relato de *Ronin Same* nos muestra cómo ella vivió estos aspectos y el importante papel de su madre en su

emparejamiento. Cabe señalar también que, en el proceso de esta investigación hemos encontrado en varias informantes una narrativa semejante (por ejemplo, en el caso de *Rona Mea*): no lo quería mucho, pero de pronto lo empecé a querer. A veces se atribuye ello al posible papel de las plantas o amarres, otros, como en el caso de *Ronin Same*, esto viene mezclado con otros aspectos propios de la dinámica de pareja.

Mi mamá sí, mi mamá sí quería que yo tenga mi pareja, pero mi papá no, porque yo, no sé, yo tampoco no quería tener todavía mi pareja pues, pero mi mamá me decía que sí, que esto, como si fuera, me estaba, algo de chantajear, porque me decía, “si tú no quieres a él, yo me voy y no regreso”. Así me decía, y me sentía algo diferente ya, hasta quería irme de la casa, y no me fui pues, y a eso también veces cuando tengo problemas, a eso también me voy contra mi mamá, le digo pues también en su cara, “es por tu culpa que estoy así, que hubiera conocido más personas u otras personas”, le digo. Porque yo pensaba de estar de enamorado, pero de ahí dejarlo ya, pero estar con él ya pareja, pareja, no pues.

Hasta me fui de la casa también, me fui a escapar, me fui, mi tío trabaja por Surco en una pastelería, me fui también a escaparme ahí, una semana creo, de ahí mi mamá decía que no, si tú no vienes yo me voy, y nunca regreso, nunca te voy a ver. Yo quería que ahí nomás termine la relación de enamorados, pero ahí mi mamá me insistía que sí, que sí.

De ahí otra vez ya cuando estuve en su cuarto de mi tío, regresé, y ya, no sé si estaba confundido, me decía, mi papá me decía una cosa, mi mamá me decía otra cosa, mis tías me decían otra cosa, mis primas me decían otra cosa, ya estaba confundida mi mamá también, mi abuela también me decía otra cosa. Mis primas me decían, “por qué no te vas, no te escapas, por qué no te va a la comunidad”, y yo me he quedado pensando, ¿qué voy a hacer, me voy o no me voy?, y ya no me sentía tan enamorada de él, porque querer es tú lo quieres, a veces lo sentía como

amigo, pero otra cosa es te enamoras bien, bien y lo quieres así, pero no pues. Hasta hoy día creo.

Los primeros años no fue fácil porque sí peleaba que sí, pero él sí sabe, tú mamá me decía esto, “ven con mi hija, llévala a mi hija”, todo esto. Y de ahí de un tiempo mi mamá se fue a mi comunidad, pero como dije, no sé qué habrá hecho, yo no sé hasta ahí ya, sí, porque de un momento a otro, estaba trabajando y mi mamá estaba en mi comunidad, en mi pueblo, ya había pasado tiempo ya, meses, ya no estaba con él ya, yo ya me había separado, ya no tenía ni una relación, yo lo trataba como un amigo más ya, yo le había contado que hasta acá nomás, ya no, y ya todo bien, pero de un momento a otro, otra vez volví a sentir algo hacia él, pero no sé, pero me cuentan mis primas, mis tías, me cuentan, “tú mamá te ha hecho algo, no sé”, “pero por qué”, le digo, “si tú no quieres estar con ese hombre, tú no quieres pues, nadie te obliga”, porque yo ya no era una niña tampoco ya, era mayor de edad también pues. Con todo ya, y a todo eso, cuando sucedió ya me volví con él.

El año pasado y este año la relación se mejoró, hay más comprensión, hay más comunicación entre los dos, porque yo había pensado, como años atrás vimos más problemas, lo que te conté de mi mamá y todo eso, cómo vivía, ya, pero este año la relación se mejoró más. Y ahí vamos pues, hasta dejé, hasta pensé dejarle, y primero lo que pensé fue en mi hija,

En medio de esto, el relato de Ronin Same nos muestra cómo la violencia afecta a las mujeres shipibo-konibo. Señalar esto significa, por supuesto, que hay un malestar que afecta también a los varones que recurren a la violencia.

A mí me gusta ayudar a mis hermanos, mi hermana, a lo que necesite, lo que yo tenga, lo ayudo, porque quizás eso no le gustaba a él pues, que le ayude, sí pues,



como vive mi mamá conmigo, también de ahí también venía el problema, “que tu mamá vive conmigo, por qué no se va ya a amistar con tu papá, que esto, que el otro”, y cosas así, pero yo le decía, “qué voy a hacer si es mi mamá, si tú eres así con tu familia, eres tú, pero yo no”, le decía, “porque tu papá y tu mamá viven juntos, no están separados, si tú te pones en mi lugar es difícil”, porque por ejemplo, su papá, ellos viven juntos, ellos feliz pues, en vez en mi casa no, cada quién por su lado, y mamá trabaja, a veces venían tarde y hasta ahí me hacía problemas pues, “tú mamá viene a esta hora, que esto, que no hace nada acá”, y ya pues sí, a veces me ayuda mi mamá también, aparte cuando cobra, yo digo que no me dé de comer a mí, pero que compre víveres para mi hermano para que yo le pueda cocinar, cuando va al colegio pues. Y le digo, pero no, a veces no, no sé, aunque se porte mal mi pareja, mi papá no es capaz de decir que tú eres así, así y así, no, nunca le ha dicho. Pero él sí es, “tu papá es así, que tu mamá es así, que tus hermanos son así”, y mis hermanos, no, casi no me visitaban pues porque a veces le tenían miedo, les daba vergüenza de visitarme porque él hablaba, cuando venía, no es amigable, quizás con su familia sí, pero con la mía no, más que todo, no tengo más hermanos, uno nomás, el otro chibolo, pero cuando va a jugar o día domingo, “oye, cómo estás”, o nada, es él solito, por eso mis hermanos decían, “no, no te voy a ir a visitar, porque él está ahí”, y yo les decía, “por qué le hacen caso a él, no hagan caso, porque si yo también estoy, porque es mi casa, pueden ir cuando quieran”, pero ellos no, casi no vienen a visitarme, pasaron las cosas y ahora este año las cosas ya están un poco más tranquilas, nos llevamos bien, a veces cuando tenemos problemas, conversamos en cuatro paredes, pero antes no era así, todo venía que esto, que el otro, y mi hija también va creciendo y ve esas cosas, no es bueno que esté mirando esas cosas que discutimos entre su papá y yo, prefiero hablar cuando mi hija no está, que yo también, cualquier cosa que decía, yo me alteraba allá, que tú eres así, que allá, pero ahora no, con calma ya le digo, hablamos, y solucionamos pues, pero antes no era sí, venía con gritos. Y como mi

hijo también va creciendo, ya las cosas están un poco más tranquilas, pero eso sí, no es agresivo, es con discusión nomás con...

Nunca me ha tocado ni un pelo, no he recibido ningún golpe de él, gritos sí, con discusiones, pero golpearme, darme una cachetada, no, nada de eso. Lo que yo pienso es que no debemos permitir que un hombre nos pegue, porque no tienen ningún derecho de pegarnos ni tocarnos con un pétalo de una rosa, porque sí ha pasado esas cosas con otras parejas, que pegan, en mi caso no pues, porque yo a veces cuando viene mi familia le digo, “por qué permites que le peguen a sus parejas, qué motivo hay, los celos, por qué”, porque a veces ni está borracho y le pega. Pero, “¿por qué le digo, qué motivo le has dado, por celos, por qué?”, pero que me pase algo así, no. Antes de hacer las cosas tengo que ver todavía, pero sí he visto que sí con varias chicas, con otras parejas sí, hasta en la calle le pegan sus parejas, y ya pues le digo, “¿por qué permites?, le debes poner un pare ahí para que no te pegue”, pero le tiene miedo a su pareja. Quizás tienen miedo para que le dejen o así le pegan, voy a darle un hijo para que no me deje, o quizás su pareja tienen otro compromiso.

En el caso de *Ronin Same*, la violencia toma también otras formas. Ella salió de su comunidad a los quince años. Buscaba terminar el colegio y por eso se instaló en la ciudad de Pucallpa, donde trabajó como empleada del hogar durante unos cinco años. Según nos narra, la adaptación no fue sencilla. Ella dormía en la casa en la que trabajaba y estudiaba los sábados. En ese casa padeció de acoso sexual y explotación laboral. El sueldo que le pagaban era inferior al sueldo mínimo e incluso así, no le pagaban el importe completo.

(...) no fue fácil salir de mi comunidad, y estar sola con otra familia, y lloraba también, extrañaba a mi mamá, a mi papá, a mis hermanos, pero después de un mes ya me acostumbré poco a poco, y de ahí en el colegio, encontrar amigas, ya me acostumbré, la señora sí te trataba bien, sus hijos también, porque su pareja de

la señora no, casi no paraba ahí, era maderero, se iba por Bajo Ucayali, y venía después de un mes, se quedaba en la casa algunos días, se iba, ya, pero las cosas no quedaron como yo quería porque el señor también ya, de tiempo también trabajaba yo ahí, y ya no me respetaba, me ofrecía dinero para que yo me acueste con él, le dije no, porque yo era una señorita, tenía 17, 18, algo por ahí, ya no era como antes, con la señora sí, pero con el señor no

(...)“¿cuánto quieres?”, me dice primero [el señor], “¿de qué?”, le digo, porque yo sabía, como había pasado ya esas cosas, yo cuando el señor venía nunca me quedaba en la casa, adentro nunca, me sentaba afuera, en la puerta, en una vereda hasta que llegue la señora, hasta que llegue la señora y me puse mal, y me dice pues la señora, “¿qué pasó?”, me dice, me encontró llorando en la vereda sentada, “¿qué pasó?”, me dice, y yo dije, le cuento o no le cuento, y no le conté para que no piense mal, que el señor lo iba a negar, que otra cosa pudo haber sido, le conté pues, le dije, “señora, su esposo me ha ofrecido así, que esto”, también quiso negar, pero dije no, esta vez sí me voy, pero no me voy a regresar.

En una siguiente sesión, *Ronin Same* retoma la salida de esa casa en la que “como una esclava me querían tratar”. Esta salida la lleva finalmente a la ciudad de Lima, a la comunidad de Cantagallo, donde sus padres ya se encontraban. Pero en Lima, parte de la historia *se repite*. Sino el acoso sexual, sí la explotación laboral. Y también, en una de las casas donde trabajará cuidará también de niños pequeños. Luego de ello, empieza a dedicarse a la artesanía, trabajo que desempeña en la actualidad y le permite, además de generar ingresos, estar cerca de sus hijas.

Como te conté, esa vez ya me salí de ahí porque el señor ya estaba de cosas que me decía, y cuando sucedieron esas cosas, ya la señora también quizás se sintió incómoda porque yo también ya era una señorita, ya tenía mis 17 años ya, preferí evitar esas cosas, porque la señora ya no era como antes, quería tratarme como...

mandarme hacer las cosas ya, por cualquier cosa se molestaba, “qué cosa has hecho”, y todas las cosas que hacía me echaba la culpa a mí nomás, que gritarme, que tú has hecho, que esto, por qué no haces las cosas bien, que piensas en salir nomás, porque yo no soy mucho de salir hasta ahora, pero ya como decir, como una esclava ya me querían tratar.

(...) la señora no me pagaba a veces, a veces me daba 20 soles, 30 soles, con 30 soles qué voy a hacer yo, tenía que pagar mis estudios. A veces no me daban todo, me pagaban 150, pero no me daba. No me daba en efectivo 150. (...) Nunca me sentaba a almorzar con ellos, después que almuercen ellos, ahí almorzaba yo. De repente tenía algo de roche, porque yo creo que la señora era racista, algo así. Con el tiempo ya no me sentía cómoda pues, racista, pero así pues, peor cuando iban sus amigas.

Ya cuando terminé mi colegio ya se fueron mis papás, todavía no podía venirme sola, pero en ese tiempo no era tanto control para viajar sola pues, pero podías venir con tu partida, pero ahora no pues, y ese tiempo... en carretera o agencias te piden pues a la hora de sacar tu pasaje tu DNI y si eres menor de edad no puedes venir sola, pero en ese tiempo no era mucho pues, pero ahora sí, ya de acá se iban mi papá, mis hermanas, mi mamá, ya yo también decidí ya venir acá pues.

Cuando regresé acá con mis papás ya, todavía no podía trabajar, porque era menor de edad, no reciben en las casas, de ahí cuando ya cumplí mis 18 años trabajé en dos casas, primero fue en Jesús María, un mes nomás duré, porque no me gustó cómo me trataba la señora también.

Todo era bien, pero cosas que... porque yo en hacer cosas soy un poco lenta, lenta pero sí hago mis cosas, pero ella quería que haga, pero yo le decía, yo no soy máquina para hacer las cosas rápido pues, pero ella quería que haga rápido las

cosas, haz esto, y un ratito más, has esto, pero no me dejaba hacer una sola cosa, que termine esto y haz esto, sí pues, y también tenía su pareja y la señora no trabajaba, pero el señor sí bien respetuoso, pero la señora sí era lo que más se molestaba por cosas, porque me había dicho, solo cuidar a la bebé, y encargarme de la bebé, bañarle, limpiar, lavar su ropita, todo eso, y eso era el trato pues que había tenido con la señora, pero de ahí me dijo, “no, para que te voy a pagar si no cocinas”, pero yo le dije, “no señora, ya cumplo un mes y ya me voy y búscate una señora o señorita u otra chica que te pueda ayudar”, “no te vayas, que ya no te voy a hacer eso”, me dijo, “no señora”, le dije, ya me voy, y no me gusta que me traten así, está bien que yo venga de la selva, como ustedes dicen, pero no les voy a permitir que me traten así. La señora tampoco no era limeña, pero se hacía que, tal vez se ponía también será pues celosa, algo así.

El señor no paraba ahí, trabajaba, porque era judicial, llegaba a las 6 o 7 de la noche pues, pero nunca me dijo ni una sola palabra el señor, porque no tengo por qué dar confianza tampoco pues. Con la señora sí hablábamos así a veces cosas, ella me cuenta, pero no. Como me había pasado ya las cosas, de ahí ya no le dije, me salí, me regresé otra vez acá con mis papás, ya con el tiempo también me fui a trabajar por acá también, por el Rímac, ahí sí creo que me duró unos tres o cuatro meses.

La señora tenía dos hijas, una mujercita y un hombre, señorita también era pues su mamá de los bebés, sí, con ella sí me trataba bien la señora. A veces la señora venía tarde ya, a veces llegaba cuando los bebés ya están durmiendo, llegaba 1 de la mañana, 2 de la tarde, así. Otro tenían 4, y otro tenía 6, pero la señora era separada también. Ya había tenido ya experiencia con los bebés, sí, sí me llevaba bien los bebés, ya les ayudaba en la tarea, eso sí, hora de almuerzo yo me sentaba con ellos, no sentía, más cómodo que almorzar, porque yo me sentía un poco cómodo le preguntaba, “señora, almuercen ustedes primero, yo almuerzo luego”,

“no, siéntate acá, cuando nosotros comemos también te sientas con nosotros”, me decía, porque allá donde trabajé no era así, ellos comían primero y ya después yo me sentaba, pero acá no pues. Y la mamá de la señora también bueno, “ven siéntate, o cuéntame cómo es en tu comunidad”, cosas también me preguntaban y tenía confianza, como en la casa no había su pareja de la señora, eran separados, y el señor venía fin de semanas nomás a llevar a sus hijos pues.

Trabajé y también sí tenía buen trato, pero lo que no me gustaba era que no me pagaban. El primer mes sí me pagó normal, 450, ya de ahí...ya segundo mes me estaba dando 100 soles, otra semana te doy tanto me decía, pero uno también necesita y trabaja pues. Yo dije, “ya señora”, como era buena también decía, ya, te voy a esperar, pero me pagas también, necesito ayudar a mis papás y dar algo también en la casa, ya, dije, pero de ahí ya pasó ya un mes, normal me pagó, segundo mes, mitad nomás, pasaban los meses y también creo que había tenido problemas con sus papás de sus hijos, ya no me estaba pagando dos meses, tres meses, cuatro meses, ah, dije, señora ya no, no voy a trabajar, necesito la plata, y no me están pagando pues, y si no me estás pagando también van a aumentando sus cuentas de ellos pues, me dijo, “no te vayas que sí te voy a pagar”, y me trataron de convencer, pero yo dije, “no señora, ya me voy a ir a mi pueblo”, pero nunca regresé hasta hoy día, “ah ya, pero te voy a pagar, pero quién va a cuidar a las bebés”, me dice, “no pues seño, búscate a otra persona que te ayude”, le dije. Ya cumplí cuatro meses y de ahí salí, salí porque cuando salí vine ya acá en la casa con mis papás.

Ahora me dedico en mi casa, a atender a mi hija y a hacer las artesanías. Salimos a vender en los mercados, porque no voy sola, voy con mis dos cuñadas. Ellas ya más experiencia pues tienen. Sí pues, porque a veces nos vamos a... más que todo en la playa, porque... en los mercados sí, a veces por mercado de Chorrillos, en los Metros, ya todo el día no pues, y nos vamos a las 7, regresamos 12 o a la 1, ya estamos acá en la casa.

Antes era yo sola, no tenía de quién preocuparme, sí preocuparme, pero no era mucho pues. Cuando tú eres mamá ya vez más responsabilidad, y qué come tu hija, qué no come, o qué tareas, si está limpia, si ha comido, desayuno, todo eso pues en las casas y ya, cuando tú estás en tu casa ya, pero sí me ha gustado trabajar en las casas, pero ahora no puedo, como te digo ya, mi hija también me necesita ya más tiempo, que va creciendo y no tengo con quién le dejo, qué tal si le pasa algo, uno nunca sabe lo que le puede pasar, lo que le pasa a muchas niñas. Tengo miedo pues, y no tengo confianza en nadie, más que yo nomás, a veces no tengo ni confianza en su papá, porque a veces veo bastantes noticias, ya de lo que pasa, y no, ya no, no puedo trabajar ya. Pero yo sí tenía ganas, pero lo que yo me preguntaba era con qué le dejo, y a veces cuando le dejo, pero no se hace cargo como yo le cuido a mi hija.

*Ronin Same* habla en casa el idioma shipibo. Es la lengua materna de su hija también, quien nació en Lima. *Ronin Same* reconoce cómo diversos miembros del pueblo rechazan “su identidad” y se diferencia de ellos. Pero se observa también la situación de “diglosia cultural” identificada por Tubino y Zariquiey (2007): ser mestizo es lo prestigioso, de allí que algunos miembros del pueblo sean “creídos” por ser “menos shipibos”.

Para mí ser shipiba, yo nunca me olvido de mis costumbres donde yo me vaya, a pesar que estamos en la calle yo hablo en mi idioma y nos miran, y algunas veces nos han insultado porque hablamos en shipibo, pero normal nosotros, porque ahora que vamos a ir a vender en el mercado, todo eso, y ahí, con mis cuñadas ahí hablamos en shipibo y nos miran, “¿quiénes serán?, son charapas”, nos dicen, pero nosotras normal, reímos, hablamos. Si es que, para hablar en castellano, hablamos también, si es para hablar en shipibo, hablamos, y allá en el colegio donde que están mis hijas, ahí hablamos normal, ya casi mayoría nos conoce, ahora ya estamos tiempo también, y en su salón de mi hija yo soy la única shipiba pues, y le

preguntaba, “señora, ¿ustedes son asháninkas?”, “no, asháninka es otro y yo soy shipibo, es diferente”, le digo. Y ellos piensan que nosotros tenemos así pintados, con lanzas, porque más adentro de la comunidad, ahí pues, pero nosotros ya no, ya somos más civilizados ya, pero yo feliz de ser shipiba, no me olvido de mis costumbres, si tengo que poner mi falda o mi blusa de shipiba, me pongo.

Aparte de eso ya no me olvido también de comer mis comidas de la selva, porque en tu, cómo se dice, porque algunas chicas cuando vienen acá, dicen, se avergüenzan de su mamá, a pesar de ser shipiba, y cuando ven a su mamá, así vestida de shipiba, así, dan roche acercarse a su mamá. Y conmigo no, yo, porque mi abuelita también se iba a visitar, venía, porque le da roche de andar con su mamá porque es shipiba.

Yo no, no me gusta ser creída, yo también viví, de acá me voy así mira, porque casi como ocho años que ya no me voy a la comunidad, yo me voy normal, hablo yo en mi idioma, yo no me olvido de mi masato, no me olvido de nada, normal, yo como me acuerdo de viejos tiempos, como dice, viejos tiempos que andaba en mi comunidad, cómo crecí, cómo hacía mis comidas en una leña. Para qué me voy a creer ser creída, algo que nunca fui desde mi niñez.

Uno debe saber de dónde viene, de qué origen viene, cómo crecimos, pero algunos, sí saben, pero se hacen también. Por ejemplo, una chica que había en mi comunidad, acá estaba seis meses nomás creo, y ya no sabía qué es masato, no sabía qué es palometa, decía, “mamá, ¿qué es esto?”, “pintura blanco”, cómo no vas a saber si has estado seis meses nomás. Y ya no quería ni sacarse su chompa, porque tremendo sol que hace, andaba con su gorro, con sus medias, con su pantalón nomás. Y yo no, le digo, yo normal nomás, años que viví acá, ya desde mi niñez también venía, normal, yo por eso le digo a mi hija, donde que tú te vayas,



no tienes que ser creída, tienes que ser humilde, de dónde vienes, cómo creciste, pero yo le digo porque su familia de mi pareja son así, creídas.

Encontramos entonces en este relato, mezcladas, dos grandes tendencias que experimentan muchos miembros del pueblo shipibo-konibo actualmente. De un lado valorar y mantener algunos de los rasgos esenciales de su cultura, como es el caso de la propia lengua. De otro, conceder al lugar devaluado en que el Otro occidental coloca a lo shipibo-konibo en tanto indígena.

#### 4.2.2. *Ranin Koshi*: queremos ser indígenas cuando nos conviene

Nos contactamos con *Ranin Koshi* gracias al Dr. Oscar Espinosa, antropólogo y especialista en el pueblo shipibo-konibo. *Ranin Koshi* accedió a participar de la investigación, y nos reunimos con él en una cafetería en la ciudad de Pucallpa. Posteriormente tuvimos otra reunión en la ciudad de Lima. *Ranin Koshi* tiene al momento de las sesiones 35 años, vive en la ciudad de Pucallpa, pero viaja frecuentemente a Lima, por motivos de salud. Fue criado por sus abuelos y tuvo la ayuda de misioneros evangélicos. Gracias a su esfuerzo y sus capacidades, ha viajado mucho por el Perú y el extranjero. *Ranin Koshi* empieza su relato contándonos las complicaciones de su nacimiento y su niñez.

Tuve un nacimiento, según mis padres, un nacimiento accidentado. Mi papá ya no está, solamente tengo mamá, así que yo nací un poco complicado. Dice mi mamá que cuando yo ya estaba en trabajo de parto... normalmente las mujeres shipibas, cuando dan trabajo de parto, lo dan tan solo hasta donde puedan. Entonces mi mamá caminó hasta cierta parte como para ir a la chacra, y en el medio del camino nací, pero nací ya con problemas muy complicados, porque estaba sin respiración, sin signos vitales. Entonces ahí inició, y es gracioso porque creían que este niño ya había muerto, entonces lo trajeron a la casa. Y así empieza mi historia. No crecí con mis padres, crecí con mi abuela materna. Pero también con mi abuelo paterno.

Con mi abuela materna crecí hasta los 11 años y después viví con mi abuelo abuelo paterno.

Es una historia como un poco complicada y bueno, mis padres decidieron que yo creciera con mi abuela materna. Mi abuela falleció, después continué con mi abuelo. Yo recién a los 16 años pude regresar a la casa de mis padres biológicos. Con mi mamá, pero cuando yo regresé ya mi padre estaba muy enfermo. Yo no veía a mis padres. Fueron problemas de desconfianza de mi padre, pensando que yo no era su hijo.

Entonces es muy fuerte, por ejemplo, dentro de la cultura shipiba, porque el tema de la burla, el tema todo esto. Lo que pasa es que mi papá trabajaba en la madera y trabajar en la madera ya no es como ahora, antes los que trabajan en la madera venían un año, siete meses, ocho meses, después de dos años. Entonces en ese ida y venida de meses y meses me hicieron a mí, y después cuando mi padre regresa, después de siete meses, encontró a mi madre embarazada, y empezó el pleito del maltrato hacia mi madre, hacia el niño y todo eso, ¿no? Entonces cuando yo nací mi padre prácticamente no me aceptó. Entonces ahí empezó la historia de crecer con mis abuelos. Al crecer con mis abuelos he tenido mucho más de cerca la cultura, ¿no?, que con dos padres jóvenes, quizás, que ya también tenían el contacto occidental, porque mi papá ya trabajaba con mestizos y mi mamá ya trabajaba con misioneras, entonces ya ellos ya tienen otras. Entonces yo crecí con mi abuela dentro de la misión Suiza.

*Ranin Koshi* recuerda las palabras orientadoras de sus abuelos y cómo estas estaban relacionadas con la vida en la comunidad más que por cuestiones relativas al “éxito” individual.

Siempre nos daban un consejo las mañanas. Así que "tienes que hacer así la canoa, tienes que empezar a hacer esto, esta madera es bueno para el remo; así tienes que hacer los alambres para no sé cuánto, la chacra tienes que hacer así, sembrar la yuca en este tiempo de aquí, cuando sale la luna", todos los consejos. Y siempre era como más de formación comunitaria, que yo, por ejemplo, nunca he recibido un consejo de mis abuelos que diga "tienes que estudiar en la universidad, tienes que estudiar una carrera", y nada, nunca me han dado ese tipo de consejos. Yo eso ya lo asimilé. Que más para vivir en la comunidad: "Que cuando tengas mujer tienes que hacer esto, que cuando tengas hijos tienes que criar así; tienes que tener chacra de plátano de yuca. Tienes que saber cazar paiche, tienes que saber cazar matamarina para que no se burlen; para ser fuerte tienes que tomar esta raíz y usar este piri-piri. Las canoas se hacen de esto", un montón de cosas.

De manera semejante a lo relatado por *Inin Bari*, las inundaciones son un motivo para la migración de una comunidad a otra.

Mis abuelos vienen a Santa Teresita por el tema de la inundación, porque ahí había un misionero que trabajaba con ellos, y el misionero les había dado ganados, vacas y todas esas cosas, pero en la época de inundación las vacas sufrían, y entonces el agua les carcomía sus pies y todo lo demás. Así que un día decidieron solicitar el terreno de la misión Suiza para donar, para hacer una comunidad. Entonces la misión Suiza, como tenía tremendos terrenos, les dio y vinieron tres familias. Después de tres familias...

Cuando *Ranin Koshi* tiene once años, fallece su abuela materna por lo que se va a vivir con sus abuelos paternos. Allí entra en contacto con los mestizos (previamente el entorno, según relata, era de shipibos o misioneros) y vive dolorosas experiencias de maltratos y discriminación.

Entonces yo me voy con mis abuelos paternos, y entonces ahí empieza otro proceso. De maltrato, de humillaciones, todas esas cosas, porque como mi papá no me había aceptado como su hijo, y por tal sentido yo estaba yendo a vivir donde una persona que su hijo no acepta como su hijo.

Mi abuelo me hacía escuchar. "Ah, no importa, dice que no es su hijo de mi hijo, pero igual lo queremos", y todas esas notas. Así que el ser como el extraño de la familia siempre tenía menos comida, tenía menos oportunidad, tenía menos esto, menos aquello. Entonces yo empecé a trabajar desde esa edad. Trabajaba en parcelas de los misioneros, trabajaba con los niños haciendo escuela dominical, todas esas cositas, pero de chibolo era como que siempre tenía el perfil de ser la cabeza, el líder y todas esas cositas. Así que para terminar mi primaria, para sexto grado, ha sido mi primer contacto ya, directamente con los occidentales, porque lo mío era más con los misioneros gringos y con los shipibos, ¿no?, que tenían otra cosa totalmente diferente. Entonces cuando yo empiezo a estudiar en una escuela, sufrí las cosas más terribles: discriminación, estigmatización, porque yo no sabía hablar el castellano. Yo no sabía desenvolverme en el mundo occidental, tal cual era, y para mí era totalmente fuerte, así que me pegaban, se burlaban de mí, pero al mismo tiempo era como que un mal necesario, según lo que ahora yo puedo entender a esta edad; un mal necesario, porque yo iba de la misión Suiza a esta escuela y a mí me dejaban los gringos, y al verme que me dejaban en carro, en moto, todas esas cosas, para mis amigos yo era importante a la hora de recreo o a la hora de pedirme plata, pero para otras cosas yo era un burro, un bruto, un indio, un chama, un todo.

A mí me decían, por ejemplo, 'chama blanquiñoso', 'chama colorado'. Me decían 'ballena colorada', toda esa nota, porque normalmente tienen el estereotipo de que el indígena es feo, negro, qué sé yo, y un montón de cosas, pero a mí me decían esto. Y así empecé a tener problemas muy fuertes, a tal punto que yo no

quería, porque hasta mi propia profesora me maltrataba, porque yo no le entendía. Yo decía "profesora, no te entiendo", y me sacaba las peores notas, que no te imaginas, y terminé repitiendo ese año. No porque me sacaba demasiada mala nota, sino porque ya tenía miedo. Ya tenía mucho miedo. Entonces al año siguiente me vuelven a matricular, pero ya era un poco más seguro y todo, y así que termino en estas condiciones. Y ahora, al entrar al colegio era otro mundo, y el otro mundo era peor, todavía. Peor todavía. Pero ya para el colegio, yo ya tenía un poco más de contacto con mi familia biológica, con mi papá y con mi mamá, pero igual no me aceptaba mi padre, pero yo vivía allá. Me iba, de mi abuela a veces a la casa de mi hermano. Pero era terrible. Los chicos que venían de un patrón cultural discriminador a nuestros padres, para nosotros éramos lo peor. Imagínate, en aquel tiempo tener un amigo shipibo era lo peor: "qué asqueroso, qué asco", no sé, y nosotros saliendo del colegio teníamos que esperar una hora más para que todos se vayan y para nosotros recién salir, porque si nosotros salíamos, nos seguían y nos pegaban a la mitad, o se burlaban de nosotros, o nos quitaban la mochila o nos rompían la camisa. Todo hemos pasado eso, nosotros.

En su relato, *Ranin Koshi* refiere que operó en él una suerte de “identificación con el agresor” y un afán reivindicativo que, junto con diversas características suyas y estar bajo el halo de “los gringos”, representantes de la cultura hegemónica, le permitió destacar en su medio, desde ese momento hasta, ciertamente, la actualidad.

Cuando yo estaba en el primer año, no sé, nació en mí el ser malo un poco, porque era un poco el sumiso, el que aguantaba todo, las humillaciones y estas cosas. Yo cuando recibía las clases sentía que lo entendía muy bien, y mi castellano iba perfeccionándose, mejorando poco a poco y todo lo demás, hasta esto. A tal punto que... me acuerdo de mis compañeros cuando yo dije "la cebiche", ellos se burlaron horriblemente, porque la profesora... en aquel tiempo llevábamos curso que se llamaba Formación laboral, y dentro de eso era hacer actividades y

decíamos "ah, vamos a hacer la comida y todo", "entonces nosotros vamos a hacer cebiche", dijo. "Qué, profesora, ¿es la cebiche?", dije, ¿no?, y estos dos amigos se burlaron de mí. Y desde ese momento sentí un reto personal en mí, y yo les dije a ellos "yo voy a ser mucho mejor que tú, porque por lo menos no es mi primer idioma, pero es tu primer idioma y tú hablas peor que yo", y ahí me pegaron. Yo me acuerdo que me pegaron. Y fue un reto, un impulso por eso, o sea, me encendieron la chispa, y empecé a estudiar y a estudiar. Yo me acuerdo que, ya en el primer año, empecé a empoderar y empoderarme dentro de la educación, y terminé siendo uno de los mejores alumnos del salón, a tal punto que en segundo grado a mí me nombran primer brigadier... Segundo de secundaria, tercero, en tercero, brigadier en cuarto, brigadier... en quinto fui sub-brigadier general. Para ser brigadier tenías que ser un joven, un estudiante aplicado, ordenado, responsable.

Era un reconocimiento. Entonces... y en el quinto año, el brigadier general y el sub-brigadier general, eran las autoridades estudiantiles más importantes, como lo es ahora el alcalde, el alcalde escolar. Entonces fui el sub-brigadier general, pero también ya... en tercer año yo me acuerdo que para las elecciones de la reina del aniversario del colegio y todo lo demás me eligieron a mí como el paje de la reina. Entonces como que me volví un poco popular. El chico feíto, el chico esto, el chico aquello, a medida que va creciendo, mientras va desarrollando, iba empoderando, iba haciendo esa cosa, pero lo que me ayudó también fue el respaldo de la imagen de los gringos, que yo tenía detrás mío. Entonces más difícil hubiera sido, y quizás nunca hubiese surgido si yo no tenía la imagen de los gringos.

*Ranin Koshi* refiere que desde muy pequeño tenía claro que iba a dedicarse a temas de salud. Es posible que su nacimiento y su propia salud hayan influido de algún modo en esta decisión. Y quizá, también, el deseo de reparar aquello que de él su medio calificaba como devaluado. Es llamativo en este sentido cómo el sentido de superación vuelve a

aparecer asociado a un ánimo reivindicativo, revanchista. Hay un goce allí que sin embargo, como se verá, concede en su trayectoria vital a su deseo cuando el hijo “no reconocido” por el padre es finalmente “reconocido” por su pueblo.

Yo desde muy chiquito sabía que quería lo que quería hacer. O sea, yo soy de las personas que no dudo en lo que quiero hacer. No soy "sabes qué, quisiera hacer esto, quisiera hacer aquello"; desde muy niño mi mamá me decía "si quieres hacer algo, nunca dudes, y si dudas, no lo hagas". Desde el principio yo quería ser parte del personal de salud, siempre he tenido en la mente que algún día me vestiría de blanco, o algún día estuviera en un hospital trabajando, siempre lo tenía totalmente claro. Hasta ahora. Y mi madre me decía "si tomas alguna decisión, si haces lo correcto, qué bien, pero si haces lo incorrecto, nunca culpes a los demás por tus malas decisiones, porque es de los cobardes buscar culpables donde no los hay". Esas cosas como que a mí siempre me han marcado, y además era un chico bastante disciplinado, bastante ordenado y me gustaba estudiar. Me gustaba recontra estudiar, y yo estudié en uno de los colegios más convulsionados de la ciudad, en ese tiempo. Tenía mis amigos que ya tomaban, que ya fumaban, todas esas cosas, pero lo mío era el estudio, lo mío fue el estudio, y porque también ser brigadier también te da una responsabilidad, de ser puntual, de estudiar más, no sé, de cuidar tu imagen, qué sé yo. Entonces fue así, el mismo impulso de "pucha, si yo hablo dos lenguas, entonces yo soy más inteligente que ellos", y así como que empecé a buscar herramientas de mis capacidades para poder superarlo. Yo digo que como que me empezó a venir un cierto ego de: pucha, yo decía "hoy me decían chama", "puta, huevón, pero si yo soy chama, mírate tú; tú qué mierda eres. Eres un pobre huevón. Puta mare, eres un recontra feo. Puta, mira tus zapatos y mira los míos, mira tu camisa y mira la mía; mira tu billetera y mira la mía. Quién es quién". Entonces como que yo empecé a... lo que a mí me habían hecho, empecé como que a devolver a todos los demás. Y un profesor me dijo "a ver, cómo se llama. Tú, chama". Así, ¿no? "Párate". Yo me pregunté: "Profe, ¿qué?,

profe, yo chama, pero feliz, pero mírate tú, un pobre profesor que no tienes nada", y mis compañeros empezaron a reírse. O sea, como que este de los gringos, empecé a agarrar como un bastón para poder yo también humillar a otros. Como que me volví un poco malo también. Y fue así... el tema del estar ahí.

*Ranin Koshi* es consciente de estos aspectos, se describe como viviendo entre dos mundos, con "dos personajes" diferentes en el mundo del colegio y en el mundo de la iglesia. "Reconocido" es un significante que marca la trayectoria vital de *Ranin Koshi*. En ella, pasa de no ser "reconocido" por el padre a ser "reconocido" por pueblo y más allá de él, por su liderazgo, sus cualidades personales y su trabajo en favor de otros. En medio de esto, el hijo "no reconocido" de un gran líder del pueblo shipibo-konibo se consolida también, a su manera, como líder juvenil.

Entonces ya empecé un poco ya a tener cierto espacio dentro de formación juvenil, a tal punto que yo llego a las organizaciones juveniles indígenas, en una organización juvenil que hasta ahorita es muy reconocida. Y en ese lapso de estar ahí, yo dejé de estudiar como tres años, por qué, porque mi padre... Yo me había decidido conquistar a mi familia. Yo me había decidido llegar a mi familia, porque mis hermanos no hablaban. Yo para mis hermanos era un total desconocido, y para mí ellos, igual. Y mi padre decide separarse de mi mamá por esta situación. Yo volví a la casa, mi mamá estaba más añorada a su hijo y todo eso. En ese proceso mi papá era reconocido también como un buen líder, un gran líder shipibo. Entonces yo no solamente ya no era el chico rebelde que iba contra el mundo, también ya era el "hijo de", pero también yo tenía otra categorización "el hijo de, negado". Entonces era como que "ah, él es el que se creció con los gringos, él es el que su papá le regaló a los gringos. Tú eres esto, tú eres aquello". Entonces en la sociedad que mi padre movía, a mí nadie me conocía. O sea, mi papá y sus hijos, pero yo no.



Pero eso también me dio un espacio de ser reconocido. Entraba y todos murmuraban: "dicen que él es el hijo de... pero dicen que ha crecido con los gringos. Anda viajando". Entonces ya me empezaban a marcar diferencia entre mis hermanos y entre el resto. Pero no era fácil, porque imagínate que te vas y se vea que todo el mundo te mira y... Entonces fue así, y todo este proceso a mí me inspiraba a seguir trabajando y hacer toda esa nota, y estudié la carrera de enfermería con esto, ¿no?, con esta idea de hacer algo mucho más que solamente ser rebelde, conquistar mi familia y ser presidente de una organización juvenil. Y terminé involucrándome en el tema de VIH.

Empecé a ser popular, también, del instituto, porque para la semana técnica sacaban a una chica y un chico del salón, que pueda representar a su facultad y toda esa nota, así que en la facultad donde yo estaba... era dos salones, A y B, y a mí me eligieron, "ya, pues, el más sinvergüenza", y todo. O sea, yo era peor que los mestizos. Fui el delegado también de mi salón, discutía con los profesores, les mandaba mail a mis compañeros y todo. Y salí elegido entre toda la institución, de los candidatos, como representante, pues, de la semana técnica, con una chica, y ahí la popularidad era esta: "mira, él es el chico", y todo lo demás. Y ahí me ofrecieron un programa de radio, por la facilidad de palabra que tenía, y el programa de televisión y el programa de radio llegaron juntos.

Y de ahí llega la oportunidad de pertenecer al Consejo de participación de la juventud. Y yo era así como que... oye, me preocupaba de todo el mundo. Era un tipo muy, bueno, hasta ahora soy muy sensible, me choca mucho los problemas de los demás.

*Ranin Koshi* viste con ropa occidental y habla con mucha fluidez el español, pese a no ser su lengua materna. Ha viajado por diversas partes del mundo y del Perú. Nos relata que se siente muy shipibo. Como prácticamente la totalidad de varones del pueblo y,

específicamente, varones que viven en la ciudad (en este caso Pucallpa), él no viste con ropa tradicional. Nos dice que la ropa no hace a la persona sino la identidad. Le preguntamos entonces en qué consiste para él lo shipibo. Nos dice:

La solidaridad. El compromiso que tienen con otros. A mí siempre me ha preocupado mucho de todo esto, porque los shipibos éramos siempre muy solidarios. Cuando comíamos, aunque sea un pescado siempre invitábamos a todos. O cuando a alguien le pasaba algo, siempre estábamos ahí. Entonces no quiero catalogarme como yo mismo, pero yo siento ese sentimiento. Cuando alguien me dice "sabes qué, *Ranin Koshi*, hay que ir", "ya, pues, vamos", y siempre estoy molestando a mis amigos "oye, sabes qué, ¿tienes tanto?", o "pucha, si te sobra esto, mira, estoy haciendo esto y aquello".

*Ranin Koshi* posee una reflexión particular sobre el proceso de cambio en la cultura y las costumbres de los shipibo-konibo que, como hemos visto en la viñeta anterior, no se reduce a aspectos externos como por ejemplo la vestimenta sino que incluye prácticas como el consejo de los ancianos. *Ranin Koshi* identifica también cierto patrón instrumental en la identificación como indígena que asocia también a las contradicciones que encuentra en, por ejemplo, promotores indígenas de la educación intercultural bilingüe, cuyos hijos no hablan su idioma originario.<sup>80</sup>

Yo estoy muy preocupado en el tema de la pérdida de los valores culturales. Yo tengo, hago un programa de radio de lunes a viernes, de 6 a 7. En este programa, gracias a Dios, que tengo la oportunidad de estar frente al micrófono, en un segundo llegar a tanta gente, tengo esa maravillosa oportunidad de decirles "caramba", o sea, darles un pequeño jalón de oreja "qué miércoles nos está pasando, por qué nos estamos adaptándonos tanto y por qué nos estamos

---

<sup>80</sup> Por nuestra parte, hemos encontrado también, en muchas ocasiones, dicha contradicción. Más allá de circunstancias particulares, un aspecto común que hemos identificado en nuestros diálogos ha sido la situación de diglosia de las lenguas originarias respecto al español. Por cierto, no es el caso de *Ranin Koshi* cuyo hijo sí habla el shipibo.

absorbiendo tanto de otra cultura", ¿no? "Por qué ya castellanizamos tanto, por qué ya los padres de ahora no son muchos los mitos, las leyendas", ¿no? La historia de los pueblos shipibos, hasta aun de las mismas comunidades, porque ya no existen los consejos. Los consejos ya se retrasaron con *Esto es guerra*, con *Combate*<sup>81</sup>, qué sé yo; con *las malcriadas*<sup>82</sup> y todo lo demás. O sea, qué nos está pasando.

Ahora, por ejemplo, a una shipiba normal, de una edad, quizás, de la mía también, que venda artesanía, y tú le preguntas "¿qué significa ese diseño?" No te va a poder decir nada. Por qué, porque simplemente lo copia como una imaginación: "no, no significa nada", ¿no? Y de repente yo, como shipibo puedo diferenciar "ah, este es un diseño conibo, este es un diseño shipibo", ¿no? Es un diseño curvado o es un diseño alargado. Entonces, esas situaciones, por ejemplo, ya nadie conoce, ya nadie sabe, ya nadie te explica, simplemente ya nos hemos folclorizado totalmente. Ahora queremos ser indígenas cuando nos conviene, y cuando no nos conviene, hermano, no nos interesa ser shipibo o no. Yo lo llamo deserción cultural. Ya no hay respeto entre nosotros. Y hasta los mismos docentes no tienen claro de cómo dar una formación de identidad cultural, porque ni ellos mismos los tienen, y por ende, cuando nos venden tanto de afuera y queremos imitarlo, imitamos, pero lo hacemos mal, y somos presa de muchas cosas, como trata de personas, como mano de obra barata. El analfabetismo crece, ¿por qué?, porque ya no queremos que... el analfabetismo cultural, porque ya no queremos ser, sino queremos parecer. Entonces estamos mirando siempre lo de afuera.

Por ejemplo, ahora profesores se habla mucho "hay que rescatar nuestros valores culturales, que dar educación intercultural bilingüe, hay que luchar por esto, hay que luchar por lo aquello, que no sé qué". Pero estas jugadas, ¿acaso sus hijos hablan shipibo? No hablan. ¿Acaso sus hijos están estudiando en una escuela

---

<sup>81</sup> Programas concurso de la televisión nacional.

<sup>82</sup> Sección del diario popular *El Trome* en la que modelos aparecen en ropa de baño.

bilingüe? No. Están en colegios mestizos, sus hijos no hablan. Esperan en la radio, en los discursos y todo. La idea que no sé qué, que no sé cuánto, es un doble discurso que dan. Por qué, porque genera trabajo, porque genera chamba, porque genera espacio, porque genera política, porque genera poder. Pero vete a ver a sus hijos cómo están ¿La educación dónde empieza? Para mí lo principal, es que si no tenemos valor, no podemos hablar de principios. Y el valor principal de nosotros es la solidaridad.

*Ranin Koshi* es también muy crítico respecto de la mercantilización de prácticas tradicionales como el chamanismo. Y enunciando esa crítica, alude a una relación con la naturaleza distinta de la racionalidad extractiva propia del capitalismo.

Antes había *onanyas* y *muerayas*. Y ahora, para mí hay ayahuasqueros, todo es por la plata. Y las evaporadoras o las parteras, todas esas cosas, ahora son por prácticas. Entonces por experiencia, también. Pero esa es una... eso sí se podría catalogar por experiencia. Pero para ser *mueraya*, pues, uno tenía que meditar diez años, ocho años, muchísimos años. Pero ahora tú tomas dos, tres veces el ayahuasca, pucha, ya ves tu visión y hablas huevadas.<sup>83</sup>

Por qué, sabes por qué, porque la gente dice lo que la otra persona quiere escuchar. Entonces así de simple, esto ya se volvió totalmente folclórico, ya estamos bastante folclorizados. Pero como te digo, la categorización de ser shipibo, no tanto va a comparación de ser chamán, a ser esto, sino esos valores. Un shipibo es un buen guardián de la naturaleza. Saca los pescados que tiene que sacar; es un buen cazador, caza lo que tiene que cazar. Es un buen agricultor, es solidario, es... En la solidaridad empieza a ser amable, a no tener conflictos hacia todos los demás, porque... el ser shipibo, cuando uno se siente enfermo, no es la

---

<sup>83</sup> En la 41st Conferencia de la *Association for Moral Education* realizada en Santos, Brasil, presentamos un avance de los resultados de la presente investigación (Delgado, 2015). Asimismo, hemos publicado en el *Journal of Moral Education* un artículo reportando también algunos hallazgos, incluyendo parte de esta viñeta de *Ranin Koshi* (Frisancho y Delgado, 2016).

enfermedad física, sino la enfermedad espiritual que tiene. Entonces, por eso es que justamente esta relación de la dualidad entre las plantas medicinales y el hombre indígena, el hombre de la selva. Entonces, el ser indígena significa esto.

Como nos ha narrado previamente, *Ranin Koshi* recibió el apoyo de misioneros extranjeros durante su infancia. Sin embargo, el haber crecido en dicho entorno no es obstáculo para que realice una evaluación crítica respecto del papel desempeñado por la religión en lo que él identifica como la pérdida de la identidad shipiba. Más aún, plantea que el dinero y las mercancías cumplieron un importante rol en ello, pues su entrega era utilizada para, según narra, generar cambios de costumbres.

La iglesia, en todo el contexto de la palabra, por más que yo crecí en un hogar muy cristiano, muy religioso, hizo mucho daño a las culturas indígenas. Muchísimo daño. Ellos fueron los primeros en satanizar todo y en hacer que esta deserción empiece. "No comas esto, porque es del diablo; no hagas esto, porque es del diablo". ¿Por qué?, porque también ellos han venido con este sentido de dominar, de meterle miedo a todas esas cosas. Antes, por nosotros, los shipibos, por ejemplo, creíamos en la reencarnación, ahora no sabemos cuándo morimos, si vamos al infierno o si vamos al paraíso, porque eso nos han metido, nos han traído a un dios occidental. ¿Y nuestro dios sol?, ¿y nuestro dios luna? Todas esas cosas nos han dicho que es del diablo. Pero al mismo tiempo, en la biblia dice que dios creó los cielos y la tierra y todos los animales que habitan en ella, ¿no? Entonces eran discursos que, no sé, que decían una cosa, pero también decían otra cosa. Entonces, la confusión, si no sabemos analizar, entonces prácticamente empezaron a dominar. Pero como el tema del dominio occidental ha sido la plata, básicamente con los shipibos, "yo tengo la plata, pero tú haces básicamente lo que yo digo". O sea, "sabes qué, dejas de tomar ayahuasca y yo te apoyo. Te doy ropa, te doy esto, te doy el otro". Herramientas, qué sé yo. Entonces, poco a poco se fueron... y nosotros, los shipibos, nos fuimos acostumbrando con eso. El abuelo ya decía "no,

ya..." Mira, por ejemplo hasta ahora mi mamá siempre me dice "ahora los shipibos estamos muriéndonos demasiado", me dice, porque ya no están los misioneros. O sea, prácticamente nos habíamos vuelto dependientes de. ¿Y nuestras plantas medicinales?, ¿y nuestras ayahuasca? Y todas esas cosas se habían quedado totalmente desfasadas, totalmente sin valor. Por qué, porque esas personas, al querer dominarnos nos metieron.

*Ranin Koshi* termina el relato de su historia con una demanda explícita de reconocimiento hacia los pueblos indígenas. Esta demanda está dirigida inicialmente hacia el gobierno, pero incluye también a la academia, representada en este caso por nosotros. Hemos descrito en diversos momentos de este trabajo cómo miembros del pueblo shipibo-konibo han manifestado más de una vez su desconfianza hacia nosotros como investigadores, por ejemplo, al contactar con la señora *Metsa Mea*. Experiencias y razones para ello tienen de sobra. También la academia ha participado muchas veces de una "lógica extractiva". Así como el gobierno o las empresas transnacionales "extrae" recursos naturales de los territorios indígenas, así también los investigadores "extraen" sus conocimientos, y los miembros del pueblo no necesariamente ven sus beneficios.<sup>84</sup> Dicho de otro modo, también la academia ha participado con los pueblos indígenas de una modalidad vincular propia del discurso capitalista. De dicha modalidad consideramos que es importante distanciarnos. Es necesario, como señala Nahuelpán (2016) descolonizar las prácticas de investigación social. Las palabras de *Ranin Koshi* muestran claridad respecto a ello:

El gobierno peruano nos sigue viendo como personas de cuarta categoría, como lo dijo esto, y personas que no pensamos, que no razonamos, pero que somos importantes en las elecciones, en las fotografías, en los diseños, en las presentaciones somos muy importantes. Y lamentablemente y vergonzosamente así nos ven los supuestos, y los mal llamados, padres de la patria, que para mí, no sé por qué, tienen ese catálogo. Porque un padre cuida, porque un padre protege,

---

<sup>84</sup> En Frisancho, Delgado y Lam (2015), a propósito de una experiencia de trabajo en comunidades asháninkas, hemos planteado también una reflexión sobre estos aspectos.

porque un padre brinda apoyo, y eso es lo que nosotros no sentimos. Seguimos luchando, no solamente desde un aspecto cultural, sino también desde un aspecto político, desde un aspecto social. Las políticas no están dadas para los pueblos indígenas, la educación no está dada para los pueblos indígenas porque, cuando no sabemos leer en su idioma de ellos, decimos que somos burros, que somos analfabetos, pero en mi cultura yo qué soy. Las políticas no están dadas, por ejemplo, para dar una atención adecuada en el sistema de salud, con pertinencia intercultural, no hay formación con enfoque cultural en las universidades, como que forman a los médicos, enfermeros; no hay un adecuado espacio dentro de gobiernos locales, de gobiernos regionales, nos siguen creyendo y nos siguen haciendo pensar que poner un cúmulo de cemento en nuestras comunidades es el desarrollo. Entonces estamos mirando y adaptándonos a un desarrollo occidental equivocado y mal hecho, todavía. Entonces... y ojalá que los estudios, las investigaciones, las tesis que ustedes hacen, nos hagan reflexionar y puedan compartir en algún momento que nosotros hemos hablado, y que de repente, si ya no estamos en este mundo... yo pienso que si has entrevistado a gente tan valiosa, como esto, debe quedarse por lo menos algo así, ¿no?, y que los jóvenes puedan tomar como un ejemplo a estas personas. Quizás no todos. Dentro de 100 habrá uno o dos, pero esos uno o dos es importante, es fortaleza para la comunidad; que de repente si yo no existo pueda haber, de repente, de aquí a cinco o diez años, otro *Ranin Koshi*, y cosas así, que ha visto y que se identifiquen con mi historia, que se identifiquen con mi causa. Y eso hace que la cultura no pierda, que la lucha continúe, que el esfuerzo continúe, y personas como ustedes que vienen, que son docentes, que son alumnos, pero que le interesa este tipo de cosas, y que no solamente nos vean como conejillo de indias.

Porque nosotros no somos conejillo de indias. Nosotros pensamos, sentimos, opinamos. Tenemos propuestas, tenemos ideales. Que pregunten, que conversen con nosotros, que no supongan por nosotros; que no piensen, que no crean, sino

que hablen y digan que nosotros sí tenemos cosas valiosas que aportar al país, a la sociedad y a nuestra comunidad.

*Ranin Koshi*, quien de niño no fuera *reconocido* por su padre y luego ha conseguido ser *reconocido* como líder por su pueblo, exige lúcidamente que el Estado y la Academia *reconozcan* a su vez la dignidad de sujetos de los miembros del pueblo shipibo-konibo.

#### 4.2.3. *Metsa Mea*: tú no estudies porque los varones no más estudian

Conocimos a *Metsa Mea* casi por casualidad. *Inin Bari* nos había presentado a una señora quien aceptó participar de las entrevistas. Sin embargo, luego de la primera sesión, esta señora nos señaló que por problemas de tiempo no podía tener otras entrevistas (en el consentimiento inicial se señalaba que la participación iba a requerir de varios encuentros). Nosotros pensamos que no se sintió del todo cómoda hablando de su historia. A pesar de haber elementos llamativos en la misma, por los motivos señalados no la hemos incluido dentro de esta investigación. Sin embargo, la señora mantenía su disposición a colaborar con nosotros por lo que nos habló de una amiga suya que pensaba que ella estaría dispuesta a dialogar con nosotros. Dijo que podía avisarle y acordamos en que nos encontraríamos otro día en su casa. Sin embargo, hubo un malentendido con la fecha, *Metsa Mea* nos había esperado en la casa de su amiga mientras nosotros realizamos otra entrevista. Aclaramos el malentendido y acordamos una nueva reunión. El hecho de que *Metsa Mea* no haya desistido a pesar de este primer impasse, nos habla también de su disposición inicial, de allí que lo explicitemos en este momento, más aún, si tomamos en cuenta lo que sucedió en la siguiente oportunidad.

Mientras informábamos a *Metsa Mea* sobre nuestra investigación, en el patio de la casa de su amiga, un señor le empieza a hablar en idioma shipibo. Era uno de los dirigentes de la comunidad. Si bien no dominamos el idioma, el conocimiento que tenemos del mismo, nos permitió entender que el dirigente estaba cuestionando la participación de *Metsa*



*Mea* y su diálogo con nosotros. Por ello, nos dirigimos directamente a él, comentándole también de qué se trataba la investigación, lo que estábamos entendiendo así como de las comunidades y personas que conocemos en la selva, y el trabajo que hacemos con ellos. El dirigente nos dijo que muchas veces, iban a la comunidad personas y se aprovechaban, obteniendo beneficios que no retornaban a la comunidad. Dialogamos sobre ello, sobre la relación de las universidades, el estado y los organismos de cooperación no gubernamental con el pueblo shipibo. Sin nombrarlo de este modo, hablamos entonces de la lógica extractiva de la academia y de las justificadas reticencias de muchos miembros del pueblo shipibo-konibo frente a ella. Hablamos de la importancia del trabajo en común con los miembros del pueblo, mientras teníamos presente en nuestra mente las palabras y la demanda de *Ranin Koshi* (“no somos conejillos de indias”). Explicitamos también que, justamente por ello, como señal de reciprocidad, habíamos aprendido la importancia de apoyar de algún modo a las personas que compartían con nosotros sus experiencias y sus conocimientos. Finalmente, el dirigente no vio dificultad en que continuáramos con la entrevista, y así se lo hizo saber a *Metsa Mea*, quien por cierto, ya había consentido su participación.

Si nos detenemos a describir esta “anécdota”, es porque consideramos que escenifica características del vínculo social entre el orden hegemónico y los pueblos indígenas. El investigador, hispanohablante, no solo puede ser “percibido” como representante de la cultura hegemónica, sino que también, algunas prácticas de la academia en un contexto de diglosia cultural, requieren ser repensadas. Dicho de otro modo: la reacción del dirigente *nos habla del malestar en la cultura shipibo-konibo con la lógica extractiva de la academia*.

Señalado esto, acerquémonos entonces al relato de *Metsa Mea*. Ella tiene sesentaitres años. Viven en Cantagallo con su esposo. Tiene ocho hijos. Salvo uno, todos viven en Lima, en la comunidad de Cantagallo. Elige relatarnos que su madre murió cuando ella tenía siete años, razón por la cual creció con su hermana y, a pesar de querer estudiar, tuvo

cierta oposición para ello por parte de su padre (así como *Ronin Same* la tuvo por parte de su abuela) dado que el estudio era considerado por él como algo más propio de los varones. *Metsa Mea* nos habla de su frustración al respecto, pues quiso ser enfermera. Nos habla entonces del malestar suscitado por concepciones de género que no corresponden con sus deseos. Nos habla de los emparejamientos concertados, pero también de su capacidad de respuesta frente a ello.

Cuando era señorita mi mamá murió cuando estaba yo, cuando estaba nueve años, murió, yo crecí con mi hermana, ya. Mi papá me ha dicho que como yo, yo no soy mujer, yo soy tu papá, pero tu hermana es como tu mamá, entonces, mi papá no quería, yo quiero estudiar, pero mi papá no quería, “bueno hija, tú no estudies, porque los varones no más estudian”, ellos sí están para el estudio, pero las mujeres no, porque las mujeres por gusto estudian, porque eso es solamente para mandar a sus chicos, para mandar para que estudien, o sea, tú no puedes estudiar, me ha dicho mi papá. Pero yo quería estudiar, “no hija, tú no estudies, tu hermano sí va a estudiar, porque tú, cuando ya tú tengas diecinueve años, tú tienes que buscar tu marido”, me decía mi mamá, “no papá, yo no quiero, tengo miedo”, le decía a mi papá, yo no puedo mantener. Entonces, ya le contaba, para ver, es su responsabilidad de esa persona, me ha dicho mi papá, “no papá no quiero, yo no quiero”, así yo no quería, no aceptaba a mi papá cuando me decía así, pero estaba, en la comunidad hay escuela, hay escuela, entonces, yo le decía a mi mamá, “no papá yo no quiero eso, yo quiero estudiar”, a mi papá yo rogaba para estudiar, pero mi papá no quería. De ahí, con todo me fui, agarrando mi cuaderno, otra mi amiguita me ha dado, “toma este cuaderno, vamos a estudiar”, y entonces me fui a escondidas.

Luego cuando mi papá, cuando vengo, regresar a la casa, mi papá me castigaba a mí, “no papá, yo quiero estudiar”, “no hijita, ya te he dicho, cuántas veces estoy diciéndote”, te he buscado una persona para mantener, un marido, yo lloraba,

lloraba y lloraba. Y de ahí presentó a un señor, pero ya tiene edad, me dijo, “con ese señor te puedes quedar”, de ese señor puedes ser su marido, “no papá, yo no quiero, no quiero”.

Me quiere entregar, me largo y me fui donde mi hermana, mi prima hermana me ha dicho, “no hijita, tú tienes que estudiar, tu papá está viejito, tu papá no sabe nada, por eso es que él es así, pero yo te voy a mandar a estudiar”, me ha dicho, y entonces mi hermana, mi prima hermana me ha matriculado y he estudiado hasta tercer año no más.

Se molestó mi papá, “hija, por qué le has matriculado, ella no puede estudiar porque no es varón, los varones estudian, no quiero que estudie”, “tu hija tiene que estudiar, porque de aquí a unos cuantos, hay estudio y no sé qué, y tú mismo la estás pre juzgando a tu hija decía”, entonces ya pues, mi papá le he dejado, entonces, yo he estudiado hasta tercer año nomás. Yo quería estudiar enfermería, enfermera quería ser. Pero qué voy a hacer pues, si ahí nomás he quedado.

Yo he crecido en la comunidad, hay posta. Una enfermera, ahí, ella me decía pues, como tu mamá haber muerto, por eso tú tienes que estudiar, para que te mantengas con ese estudio. Mi prima hermana también me decía, y la enfermera también me decía, siempre hablaban así, estudia, estudia, me decía así.

Tercer años nomás, después ya pues, dejó ya. Mi papá me ha dicho vamos, no quiere pues, mi papá, mi hermana también me dice, no estudias, ya pues, no estudias, no hay a quién cocinar, no hay quién lavar, todo está así, en ese tiempo estudiaba todito el día, desde mañana, mediodía sale, y después entra otra vez, dos veces. Por eso pues. En la mañana y en la tarde. De ahí pues, mucho que me está diciendo, ya pues, desanimado, ya pues, le digo ya, por eso yo no estudio.

En la comunidad en la que creció *Metsa Mea* se encontraban misioneros extranjeros. Su presencia en la comunidad en aquel tiempo, es valorada positivamente por *Metsa Mea*.

Yo bordo telas chiquitas, con eso nomás he estado trabajando ya, bordando, tejiendo mostacilla, yo le llevaba donde los gringos, ahí yo le llevé, pagaba, con eso nomás he estado trabajando, para cuando ha estado grande ya. Ahí en Puerto Betel vivían los gringos. Ahí también estaba trabajando yo, con los gringos. Lavando su ropa, lavar platos, asear toda su casa, limpieza, todo.

Estaban predicando, cada domingo, jueves, predicaban la palabra de Dios, así, pero una parte también los gringos ayudan, dan trabajo. Para mandar a hacer chacra, ahí le están sembrando yuca, plátano, todo, entonces, eso se saca y lo traen a Pucallpa. Así ayudaban.

*Metsa Mea* nos relata cómo un tío suyo “la entrega” a pesar de sus reticencias e incluso, a pesar también de la reticencia inicial de su padre. Este tío, hermano del padre termina convenciéndolo de “entregarla”.

A mi esposo lo que me entrega pues, eso sí, a la fuerza me entregó a mi esposo. Mi papá no quería. Su hermano le convenció pues, entre hermanos pues, que ya no hay su mamá que con quién vivir, para controlar, le decía pues cosas, ahí le convenció. Le convenció y ya me dijo a mí. Porque ya está señorita ya, hay que entregar señorita, yo le digo, “no, porque al señor yo no lo conozco, cómo yo me voy a casar con él, ni si quiera una palabra ni una vez hemos conversado, nada, yo no quería”, pero mi papá, ahí me decía que, “hija ya, esas personas, tú tienes que casarte con ese señor”.

“No papá, yo no quiero, no quiero, no quiero”, le digo. Y ya pues, “tú te vas a casar con ese señor”, “yo no te quiero”, le digo, “yo no te quiero, a ti, ni una vez, como nunca he conversado, primera vez he visto todavía, así que no quiero”, y se fue. Después viene otra vez, ahí sí me conversaba, me enamoraba pues, ahí recién ya. Me decía pues para enamorarme, yo no le aceptaba pues primero, pero tanto me hablaba. Ofrecía pues para vivir, así vivimos, te voy a mantener, uf, luego pues me... yo también estaba soltera, yo sufría pues, no hay a quién, ahí me convenció pues.

Con frecuencia, de un lado, la literatura etnográfica nos alerta respecto de escuchar imponiendo categorías hacia realidades diferentes. Por ejemplo, las relacionadas con la equidad de género y la valoración de la libertad para decidir con quien comprometerse. No obstante, en este caso, las palabras de *Metsa Mea* son explícitas en manifestar su inconformidad con una práctica cultural tradicional. Ella expresa su voluntad, huye, se niega al matrimonio arreglado, el cual solo prosperará cuando conozca a la persona y consienta. Los sujetos, en las diferentes culturas, somos capaces de adoptar posturas críticas respecto a diferentes prácticas culturales (Frisancho y Delgado, 2014; Waynrib, 2014). Y esto adquiere una dimensión particular si, como vemos a lo largo de este trabajo, el universo simbólico que las sustenta, está en proceso acelerado de transformación.

De otro lado, el relato de *Metsa Mea*, al igual que el de muchos de los informantes del presente estudio, nos muestra que la búsqueda de oportunidades para estudiar fue el motivo de la migración. Sus hijos vienen a estudiar primero, y luego viene ella para poder apoyarlos.

Mi hija viene a estudiar primero, mi hija mayor María, ha venido acá en Ñaña, cuando viene ella, otro me dice, “yo también quiero estudiar”, ya pues, entonces, me ha dicho, siempre me llamaba en radiofonía, me decía, “mamá, yo necesito estar acá, estudiar si quiera algo”, “ya hija, entonces, estoy yendo, y me voy por

allá, pero tú tienes que buscar cuarto para yo poder estar allá”. Ya entonces mi hija me buscó cuarto, y ahí trajo a mi otra hija a estudiar acá, Carla y María, ellas estaban estudiando acá. Después bueno, está así, ya vienen, a enamorar con un señor y ahí pues le he dejado a los dos, así, yo estaba acá en cuarto alquilado y vivía ahí, cinco años he vivido ahí, y ya pues, ellas han buscado su enamorado pues, dejó todos sus estudios y ya pues. De ahí vengo otra vez ya, y para siempre he quedado.

Como nosotros estábamos ofreciendo collares, pulseras, entonces, vinimos acá y me ha dado un puesto. Me ha dado un puesto para hacer ahí, para poner ahí artesanía, de ahí pues ya he visto que como 40 paisanos, después alguno se fue, y hemos quedado 30 nomás, eso hasta ahorita pues, así por eso, para artesanía hemos venido acá y hemos quedado para siempre.

Nos llama la atención en el relato de *Metsa Mea* o en el de *Inin Bari* cómo la migración y el asentamiento en Lima es descrito como un evento que ocurrió “casi por casualidad”. Tenemos presente al decirlo, que el desplazamiento frecuente ha sido una característica del patrón de asentamiento de los shipibo-konibo a lo largo de su historia.

#### **4.2.4. *Inin Bari*: no somos nada si no idioma shipibo hablamos**

*Inin Bari* tiene 52 años. Dos amigos del pueblo shipibo-konibo que viven en Ucayali coincidieron, cada uno por su lado, en referirnoslo cuando les solicitamos ayuda para la realización de la investigación. Tuvimos con él tres sesiones para escuchar el relato de su historia, y hemos conversado también en otras ocasiones. Él no solo accede gustosamente a participar, sino que a su vez, nos presenta también a *Ronin Same* en Cantagallo.

*Inin Bari* es artesano y se dedica a ello en la ciudad de Lima. Ha sido autoridad de su comunidad en Ucayali y también en Cantagallo. Nos cuenta que nació en una comunidad en Loreto, pero que por las crecientes del río, tuvo que migrar con su familia, cuando tenía alrededor de trece años, hacia una comunidad en la región de Ucayali. Allí vive haciendo cerámica y estudiando la educación primaria unos tres o cuatro años, luego de los cuales migra a la ciudad de Lima, a donde llegó para vender artesanía. Estando en Lima ingresa al ejército, donde lo envían a una zona declarada en emergencia por el conflicto armado interno. Estuvo allí dos años, luego de los cuales vuelve a su pueblo, donde fue autoridad comunitaria en tres ocasiones. Allí conoce a su mujer, se reúne (forma pareja) y tiene hijos. Luego, con su esposa, vuelve otra vez a Lima donde vive desde hace diez años, en la comunidad de Cantagallo. *Inin Bari* tiene actualmente con su mujer cuatro hijos, los que le han dado a su vez tres nietas y tres nietos.

*Inin Bari* nos describe su malestar en la ciudad de Lima, donde extraña el estilo de vida que tuvo de niño en la comunidad donde creció, pescando, cultivando, estilo de vida que, sin embargo, en las comunidades shipibo-konibo urbanas de Pucallpa ya no se encuentra. *Inin Bari* nos cuenta también que llegó a Lima “casi de casualidad” pero está pensando volver a su lugar de origen.

Bueno, acá he estado en Lima, no estoy tan cómodo, yo estaba conversando con mi esposa, si no hay alguna cosa acá, bueno, vamos a regresar a mi pueblo, nosotros tenemos nuestro terreno. Nosotros somos viejos ya, y siempre hemos trabajado en artesanía, trabajar en artesanía y estar pues en mi pueblo, ayudando a las autoridades, sino me voy, cuando me falta alguna cosa, el pescado, me voy a pescar en canoa, así siempre he parado allá en mi pueblo. Y bueno, ayudar pues a la familia, como mi mamá solamente, ya vive, ella es la única, ya ha fallecido mi papá, ayudar a mi mamá, ahorita mi mamá está en Iquitos ahorita.

Yo no estoy tan bien acá, estoy pensando regresarme a mi pueblo. Nosotros preparamos comida de la selva, pescamos también con la red, no sé si habrá conocido, la red trampa que dicen en Ucayali, yo soy bien pescador también, y estando acá no se puede pescar, yo siempre he pescado en la madrugada, traía boquichico, palometa, lisa<sup>85</sup>, no solamente para vender sino para comer comida también, antes de llevar a mis hijos al colegio, nosotros preparamos comida con mi esposa y con plátano y más su chapo, el maduro.

Yo a mi esposa le digo, yo pienso estar en mi pueblo, agarrando mi anzuelo, mi flecha, ir a pescar donde hay bastante piraña, donde hay bastante palometa, eso es lo que yo pienso, a veces uno sale temprano y ve que estoy en un lugar donde que no es mi pueblo, donde que no hay árboles, donde que no hay agua dulce, donde uno se puede bañar, nosotros acá, bueno, bañamos en ducha, pero allá en cambio no, allá nosotros agarramos nuestra toalla, nos vamos al río, nos bañamos, hay bastante pescado chiquititos, sardinas. A veces yo pienso eso, a veces, nosotros comemos patarashca de sardina, palometa, pero acá no hay, a veces hay, pero cuesta caro. Entonces yo, a mis hijos yo les he dicho, yo parece que este año no más voy a estar, y de allá les mandaré pescaditos para que ustedes coman, yo soy viejo, ya estar acá no, sino estar en mi pueblo, más tranquilo donde que ya nosotros sembramos yuca, arroz, maíz, nosotros no compramos así como compramos acá yuca, plátano, allá en cambio no, tenemos que sembrar para poder comer algo. Eso es lo que a veces pienso yo de estar acá en Lima.

Mira, yo vine acá a Lima no por quedarme acá, yo vine un día, me acuerdo, antes de 28 de julio porque había feria acá en Jesús María, en el Campo de Marte, y mi esposa me dice, "*Inin Bari*, hay feria, me han dicho una familia, me han invitado para ir a la feria, me han dicho para ir a Lima, por qué no nos vamos a la feria para comprar sus útiles escolares, que una de mis hijas estaba en la universidad, en la

---

<sup>85</sup> Nombres de peces amazónicos.



UNIA”, y yo le digo, “ya pues, vamos, si acá no podemos vender nuestra artesanía, vamos”, le digo. Nos venimos en el mes de julio, no me acuerdo fecha, y llegamos acá en la feria, un mes hemos estado, y justo estábamos ahí , viene su primo-hermano de mi esposa que vivía acá en Cantagallo en la parte de arriba, en ese tiempo Cantagallo no era poblado, era parte de arriba nada más. Ya, y veníamos, y su primo hermano le dice, “sabes qué prima, por qué no te quedas acá, y nosotros vamos a vender nuestra artesanía”, y nosotros, después de un mes nos quedamos pues acá a vender en la feria nuestra artesanía, pero acá no, sino irnos a Ayacucho, a Arequipa, esos lugares, después de regresar de un mes y su prima le dice, “por qué no le pides al dirigente un pedacito de terreno”, y ya pues, conversamos con mi esposa, “ya pues, hay que pedir un pedacito de terreno hasta mientras que nosotros nos vayamos”, y habíamos hecho una chocita de triplay, que la parte de arriba estaba bien prendado, dentro de un mes viene uno de mis hijos, y así ya pues, sucesivamente los hijos vienen, y mi esposa dice, “hay que quedarnos todavía hasta nosotros aburrirnos para irnos”, y así nos quedamos acá. Hemos estado casi como dos años sin ir al pueblo.

Yo nunca he pensado estar aquí en Lima, solamente de vender, porque me yo digo, a veces yo me pregunto solo, porque allá era, estar allá más tranquilo, cuando hay algún deporte grande nosotros, todo el pueblo va al estadio, a la comunidad, si hay algún aniversario, aportaciones, festejábamos y yo era bien conocido también en Pucallpa.

Qué ganas de tomar mi masato, como mis abuelos que preparaban antes, yo mismo molía el maíz, hacía mi chicha, pero ahora no puedo porque acá el gas cuesta caro, en cambio allá no, y cuando no tenemos, allá no, allá no utilizamos gas sino más bien nosotros utilizamos leña, leña de capirona, eso utilizamos nosotros, y así bueno, como te vuelvo a repetir y no estoy acá tan cómodo de vivir acá, a veces, mi esposa a veces cuando allá en la televisión sale que hay bastantes robos,

bastante sicarios que hay, y da miedo pues también estar acá, en cambio allá nosotros vivimos, bueno, un lugar donde sus casas están con esta madera de polaina, anteriormente no era, no había nada, solamente eran unas tablas nomás, de pona nomás era, ahí vivíamos nosotros, y de mosquitero, y nuestras casitas eran así, y nadie robaba, nadie, nadie. Pero ahora ya poco a poco la gente también, hay cantidad de robos también, poco a poco está desapareciendo esto.

Acá es un pedacito de una comunidad, pero uno no siente como es estar en un pueblo, claro, acá hay escuela, bueno, estás mirando que hay bastante shipibo, pero son de diferentes comunidades. Algunos viven ya cinco años y ya no regresan a su pueblo, pero yo en cambio no, yo a veces me siento incómodo y me quiero ir, hace dos días nomás a mi esposa le estoy diciendo, “ya hay que ir al pueblo, yo estoy aburrido acá en Lima”, y estamos esperando que uno de mi hija que está por ahí, se fue a vender su artesanía que va a regresar el lunes, viene y ya, después de elecciones ya nosotros nos vamos, bueno, yo por mi parte ya estoy, no estoy tan acá, sino porque queremos ver el terreno, cómo va a quedar acá, si nos van a dar alguna compensación o no nos van a dar, si me van a dar, yo me voy, para qué estamos acá.<sup>86</sup> No hemos pensado quedarnos acá sino regresar, pero el destino fue así.

Cuando *Inin Bari* nos cuenta que también jóvenes shipibos han incurrido en la delincuencia, también su rostro expresa con mucha claridad su vergüenza, molestia e incomodidad por esta situación. Malestar que, por las propias características de la vida en comunidades pequeñas como la primera comunidad en la que creció, no se experimentaba. Sí, en cambio, en otras con mayor contacto con población extranjera.

---

<sup>8686</sup> La Municipalidad de Lima, en una gestión anterior, había ofrecido a la comunidad de Cantagallo reubicarlos para poder implementar una obra. Sin embargo, al cambiarse de gestión, esta reubicación quedó en suspenso. Existe en la comunidad de Cantagallo una gran molestia e inconformidad con este cambio de situación.

También veo que los chicos, también ya son maleantes de acá. Los jóvenes shipibos, sí. Bueno, jóvenes shipibos hay algunos que quieren meterse con... hay gente que viene de Barrios Altos, ahí en las discotecas, ya comienza ya pues a conocerse y al final, yo he visto varios jóvenes ya shipibos también. Quitando celulares cuando uno es borracho, día sábado en la madrugada, he visto pues esas cosas acá. Por eso justamente yo le he dicho acá a la población, nosotros acá hemos venido a trabajar y hacer estudiar a nuestros hijos, pero yo veo que no es así, acá creen que nosotros hemos venido... mucha borrachera he visto, o sino jóvenes que no quieren trabajar, comienzan a robar, o con gente de mal vivir, se forman amigos y se van, en vez de acá salir a estudiar, estar en la universidad e ir a nuestro pueblo a ayudar, pero yo veo acá a gente que se quiere malograr. ¡Ah, da vergüenza! De acá ya los llevan a comisaría de Piedra Lisa, “¿y quiénes son?”, “shipibos”, oh, ya no hay confianza. Entonces, eso para nosotros es una vergüenza.

Es interesante ver cómo *Inin Bari* asocia estos malestares con la pérdida de costumbres del pueblo shipibo-konibo, con el proceso de parecerse al *nawa* y con los cambios de costumbres asociados a los cambios tecnológicos. Es interesante también cómo al hablar del pasado, refiere también costumbres como la del compartir la comida o la de escuchar las historias de los abuelos tan presente en nuestros entrevistados de la selva. Tan ausente también, de acuerdo a los informantes, en la vida de los shipibos de hoy.

Antes que mueran mis abuelos eso no había, muy difícil era ver eso, si cualquier robo que había pues, bueno, lo decían que le van a hacer reventar su ojo, todas esas cosas, y daba miedo pues robar seguramente, y no había mucho robo. Pero ahora en este tiempo pues la gente, tú sabes que, un shipibo ve y ya tiene un vestido así, como nosotros decimos, *nawa* ya, acá será pues 2% nomás que están vestidos así como shipibo, pero el resto ya tiene vestido así como *nawa*. Bueno pues, yo siento que de aquí a unos 10, 15 años, 20 años, va a desaparecer esto, pero el hablar no creo. Nosotros no somos nada si no idioma shipibo hablamos. Tú

has visto como yo hablo con mi esposa, yo varios también le veo que hablan, de hablar no, pero creo, de vestimenta creo que sí.

Yo lo veo así, hay mamás que saben bordar, pero para bordar demora como un mes, en cambio uno puede ir a *La Parada* y compra un vestido y al toque lo pone ya, yo lo veo que tal vez la sociedad también los pone así, yo lo veo así, en vez de hacer el trabajo pues mira. Por ejemplo, mira, nosotros antes comíamos no con plato, yo tengo plato de loza, antes comíamos nosotros, mi abuela hacía platos de barro, de cerámica que se dice, uno era para comer y otro para tomar, y eso era nuestro plato de loza, pero ya se desapareció eso.

Mi abuelo y mi abuela sí contaban historias. Yo también he escuchado historias, pero eso era en las noches, en ese tiempo era en las noches, antes pues, en vez de sentar con silla, en ese tiempo nosotros nos sentábamos con hoja de *chebón*, que lo hacían bonito, entonces, nos sentábamos, venía la familia de otro lugar y un grupito pues contaba historias, bueno, mayormente cuentos, y nosotros, como era chico, escuchábamos lo que hablaba, y en ese tiempo usábamos *cushma* pues, en la noche te ponías *cushma* para que el zancudo no te pique mucho, he escuchado también así.. También a veces la historia que de dónde ellos vinieron a sentar un pueblo.

Nuestros abuelos nos decían pues, cuando seas grande, uno tiene que trabajar, a mí mi abuelito me decía, cuando seas grande en primer lugar tienes que estudiar, porque sin estudio, mañana más tarde no te va a servir nada y es cierto pues, tienes que trabajar, no hay que robar, eso es lo que me decían mis abuelos, ahí todos trabajaban, uno tiene que tener su machete, esto nos da siempre nuestra comida, un tremendo machetazo, y así pues. Los abuelos también, cuando yo era chico, los abuelos a las 6 de la mañana ya salían con su mosquitero ya, agarraban su machete y ya se iban a hacer su limpieza de su plátano, 12 del mediodía venían,

y eso le decía la gente que sale a trabajar. Pero ahora los hermanos shipibos, ya se quedan hasta las 6 de la tarde cultivando, ya es muy difícil, así es pues.

Pero todo este conjunto de pérdidas no significan tampoco, que *Inin Bari* deje de sentirse shipibo. Así como él (y, en general, los miembros de la comunidad de Cantagallo) habla el shipibo en el hogar, así también, él nos dice que se siente orgulloso de ser shipibo, aunque no deja de reconocer aquellos que no y las dificultades que enfrentan. De hecho, alude nuevamente a la vergüenza que siente porque jóvenes shipibos estén involucrados en temas de delincuencia. Y dicha vergüenza, refiere a una concepción del *jonikon* como persona trabajadora, honesta.

Yo estoy bien contento de ser shipibo donde que me vaya, yo el año 82 vine a trabajar acá, me decía una señora, “¿tú eres shipibo?”, “sí, soy shipibo”, no tengo vergüenza de llevarlo mi cultura. Y así pues, pero a algunos será que les da vergüenza, no sé, pero yo sí no. Mi familia, usted conoce, mi tío Filiberto, esos que mayormente han traducido lo de shipibo en castellano, creo que he visto en periódico bilingüe, y bueno, ya, yo no tengo vergüenza. Bueno, yo siento, como dice mi tío, yo hablo con mi propio idioma, yo a veces tengo pescaditos acá, yo como, como debe ser, hago mazamorra de pescado, chilcano de carachama. Acá mismo, si un amigo viene, un mestizo viene yo varias le he invitado, “¿qué es esta comida?”, “esta es comida de la selva, especialmente de los shipibos, chilcano, come”, el señor me dice que es rico. Esta es comida de la selva. Y también, una vez trajo yuca de Parada, he hecho mi yuca de masato. Me siento contento de ser shipibo, donde que voy.

Un buen shipibo es trabajador, honesto, si quieres ser un buen shipibo, tienes que ser trabajador, no robando pues, así como te vuelvo a decir, un shipibo que es ratero, da vergüenza, donde que vayas. Cuándo pues un shipibo ha pisado cárcel, nunca he visto, pero ahora sí hay, por qué, por la necesidad, a veces será porque

ya vienen a la ciudad, ya no quieren trabajar, cosa fácil nomás quieren, pero en cambio los shipibos no eran ociosos, eran trabajadores.

Durante la realización de las entrevistas, Perú se encontraba en campaña presidencial. Uno de los candidatos fue, precisamente, un miembro del pueblo shipibo-konibo que había logrado estudiar en Estados Unidos. En la comunidad de Cantagallo había bastante expectativa por su candidatura y por su desempeño en el debate de candidatos pues, de acuerdo a la organización del mismo, le tocó debatir con la candidata con mayor aprobación. Pero más allá de la coyuntura política, al referirse a ella, *Inin Bari* expresa también aspectos que considera fundamentales en la identidad shipiba:

Igualito, nosotros queremos que un hermano indígena gobierne, pero con buena forma, si va a gobernar mal, nunca vamos a estar en algún ministerio, nunca vamos a gobernar bien. Si el hermano indígena quiere gobernar, que con buena forma pues que haga, transparente, eso es lo que nosotros queremos, nada de estar robo, que esto, por aquí, porque igualito como yo siempre le dije, anteriormente en el pueblo indígena no había rateros, pero hoy en día sí hay, y en la cárcel de acá, de acá de Lurigancho hay otros, uno de mis familiares también lo metieron por violación, en Pucallpa, por crímenes, por robo, da vergüenza para mi pueblo shipibo. Así está la cosa de nosotros también. Pero mujeres, mujeres en los hermanos shipibos, mujeres no hay ninguna todavía en cárcel, pero varones sí hay, por violación, por robo, o por crímenes, en Alto Ucayali a un señor lo mataron también, esta vez lo meten preso, y da vergüenza que un pueblo shipibo, que un hermano shipibo, ya no hay confianza pues ya también, y las leyes es para todos iguales pues, y así está pues.

Al igual que lo señalado por otros informantes y miembros del pueblo que hemos conocido en estos años, *Inin Bari* se muestra también inconforme con los actuales

shamanes, “tomadores” les dice, pues ya no son como los que el recuerda de su niñez. Ahora se han mercantilizado.

Lo que son la gente, mayormente es que son tomadores, son aprendiz, jóvenes. Yo sí me acuerdo de su abuelito de mi esposa, yo sí me acuerdo, esos sí eran *muerayas*, esos, uy, olvídate, ese señor nomás te tocaba así, “ah ya, esto tiene tu hijo”, ya trae su leche o su chapo para soplarlo. Y si te tocaba y no sabía, “ah no, esto no, yo no puedo hacer, al hospital”, pero hoy en día no, en toma de ayahuasca nomás te cobran, 100 soles, o 150 soles, te cobran eso. Anteriormente sí había, pero hoy día pues, hoy en día hay hasta jóvenes ya que se creen chamán, pero yo no lo creo pues, porque cuándo hemos visto dietando, los abuelos de mi pueblo dietaban un mes, tres meses, cuatro meses, flaquito eran, eran buenos chamanes, pero hoy en día son borrachos algunos pues, para engañar a los turistas.

No vale para mí, no me gusta eso. Hasta acá viene a buscar, “*Inin Bari*, necesito un curandero”, me dice, “pero qué te voy a recomendar, si yo te recomiendo un curandero que es falso”, le digo, “no te puedo recomendar”. Yo sí viendo un curandero que es buen curandero, te puedo recomendar, igualito en el pueblo, en el pueblo habrá unos dos o tres, nada más. Pero el resto son puros charlatanes, solamente por dinero nomás.

Como hemos visto en el capítulo II, los chamanes y, en general, las personas de las comunidades utilizan las plantas con poder (plantas *rao*) para diversos fines, las mismas que pueden encontrarse por doquier. *Inin Bari* cree en el poder de las plantas, o más precisamente, de los dueños de las plantas (*ibo*)

Cada planta tiene su dueño pues, por ejemplo, de la planta ayahuasca, chacuruna, también malva, malva es bueno para... uno cuando tiene tos seca, a veces mi mamá me prepara un malva bueno, también para los riñones malva es bueno, las

plantas sí, pero hay que saber utilizar, si no sabes utilizar, ya esta planta no me cura nada. Mayormente, mi papá y mi mamá me utilizan ellos, ahora un dolor de pena ya, una planta que se llama *ishanga*, Te ponen eso cuando estás así, esas plantas son buenas para eso.

Acá no hay. Acá, una vez una señora me dice, “*Inin Bari*, esta es planta de... cómo se llama, uña de gato”, me dice, yo lo veo, y yo conozco uña de gato, esto no es uña de gato, acá no te dicen la verdad, es solamente por vender nomás, hasta miel de abeja pues, miel de abeja el verdadero conocemos nosotros, la miel de abeja se agarra de un árbol grande pues, algunos tienen que tumbar para sacar eso.

*Inin Bari*, como muchos jóvenes indígenas, hizo el servicio militar obligatorio durante la época del conflicto armado interno en Perú (1980-2000).<sup>87</sup> Fue enviado a Ayacucho, la región del país más afectada por la violencia. Si bien, según nos refiere, estuvo allí solo unos meses, estos fueron suficientes para que sea testigo de algunas de las atrocidades denunciadas por la Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR] (2004). Asimismo, en su comunidad en Ucayali, tuvo que lidiar con la presencia del denominado Movimiento Revolucionario Túpac Amaru [MRTA]<sup>88</sup> o con la presencia de nawas que habían invadido el terreno de la comunidad, los cuales fueron desalojados pacíficamente con la ayuda de miembros de otras comunidades y la Marina, cuya ayuda recuerda de manera positiva.

A los 16 años estuve acá en Cuartel Rímac, y me salí en el 82 de acá, me fui hasta Ayacucho. Me mandaron, porque éramos anti subversivos, un grupo de jóvenes, era muy peligroso. Yo conozco un poco Ayacucho, conozco pues, conozco Ocros,

---

<sup>87</sup> De acuerdo con la Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR] (2004, p. 433) “el conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980 y 2000 constituyó el episodio de violencia más intenso, más extenso y más prolongado de toda la historia de la República”.

<sup>88</sup> Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). De acuerdo con la CVR, el MRTA es responsable del 1.5 % de las víctimas que le fueron reportadas. Dicho movimiento “incurrió también en acciones criminales, recurrió a asesinatos, como en el caso del general Enrique López Albújar, a la toma de rehenes y a la práctica sistemática del secuestro, crímenes que violan no sólo la libertad de las personas sino el derecho internacional humanitario que el MRTA afirmaba respetar” (CVR, 2004, pp. 438-439).



San Miguel, en esos lugares te dejaban los helicópteros 12 de la noche, y uno tenía que estar 4 o 5 días ahí, pero te daba miedo también pues, y mi papá, mi mamá lloraba acá en Lima.

Pero yo seguía adelante pues, yo era lo que cargaba pues comunicaciones, varios de comunicaciones, y después ya no queríamos volver porque daba mucho miedo también, peor que yo no soy de esa zona, y hasta para subir el cerro, pucha que cansaba, a mí también me cansaba, pero en cambio, la gente que venía de otro lugar, para ellos era como si nada. Y estuve casi como 3-4 meses ahí, en Ayacucho, pero yo no estuve casi en Cuartel Los Cabitos<sup>89</sup>, estaba en otros lugares, venía, una semana estaba en Cuartel Los Cabitos, después me mandaban a otros lugares, así estábamos, a veces veníamos en el mismo Ayacucho, como era toque de queda, nosotros pues hacíamos toque de queda, 7 de la noche hasta las 5 de la mañana, pero no aguantábamos frío, a su mare, era fuerte el frío, peor que yo no soy de frío, yo soy de la selva, a su machu, pero ya, después de 4 meses, 4 de mis promociones en un enfrentamiento los mataron y los han traído aquí en Lima, y nunca más los hemos visto, eran como hermanos de nosotros pues.

Éramos un cuartel, así como este de acá, cada uno con su catre, en su cama, y ahí pues a veces nos hacíamos bromas. A veces cuando hay refresco tomábamos, en ese tiempo pues fumábamos cigarros, nos quitábamos cigarro, nos bromeábamos, pero el día que falleció, ya no ya, ya había fallecido.

Yo en enfrentamiento casi no, porque mayormente paraba en lugares, otros lugares, pero buscando, pero no he pasado eso, para qué engañarte, pero eso sí, nunca, casi una semana nomás estuve en el Cuartel Los Cabitos, diario preparábamos, pero a veces también los militares se abusaban, eso era problema. Se abusaban mucho también, inocentemente lo traían, a veces desaparecían, eso.

---

<sup>89</sup> Base militar en Ayacucho. La CVR ha documentado desapariciones, torturas y ejecuciones extrajudiciales (CVR, 2004, p. 268).

Lo vi pues, una vez lo vi, pobrecito pues, no he visto matanza, sino en una zanja grande lo metían ahí, como un castillo ahí, después lo sacaban. Un laberinto era todo eso. Pero como en el 84, en el 82 me he salido de ahí, me vine a Pucallpa ya, yo ya no quería ver ya, ahí también fue el Túpac Amaru.

El MRTA también llegó hasta ahí, cuando iba mi hijo, algunos llegaron ahí, con trapos rojos, uy, con su pistola, toda la gente cómo correteaba. En la comunidad comenzaron a matar ganado, a repartir, oh, muchas cosas, pero yo estaba acostumbrado pues, para qué asustarme ya. Nos juntaban a la gente en tal pueblo, al pueblo lo juntaban, y después decían, “compañeros, nosotros esto, y esto y esto”, y muchas cosas pues.

Había un señor, el viejo más antiguo de la comunidad, él decía, “compañeros, quiero hacerle una pregunta, y ustedes qué han venido con armamento, y acá hay niños, hay madres que recién ha nacido su bebito, hay niños que tienen miedo, si los marinos vienen, ¿ustedes van a responsabilizarse, o nosotros, cómo es?, porque acá nosotros no hemos vivido con armamento, esas cosas nunca hemos visto”, “sí compañero, pero...”, “nosotros no queremos armamento acá, no queremos que ustedes vengan acá, si quieren hacer sus cosas, váyanse, acá nosotros, el pueblo shipibo está muy tranquilo”. Ni más, no vinieron más. Pero un día le hemos escuchado que los habían agarrado pues a todos. Ya los habían agarrado a los emerretistas, la Marina.

No estuvieron mucho tiempo, porque mayormente pasaban, nos reunía, en otros lugares solamente hemos escuchado que hay autoridades que han matado, pero en mi pueblo no, en mi pueblo nunca ha pasado esto. Y también pues, aprovechando lo del MRTA habían narcos, uy, bastante narcos, uy, hay bastante muerte, habían en esos casos, por el narcotráfico, ahí lo bombardearon por la Marina, pero en mi comunidad no.

La gente tenía miedo, porque algunas decían a nuestros jóvenes los van a llevar para reclutar, y las mamás lloraban pues, querían llevar de la comunidad, pero no los dejaron llevar, no los dejaron llevar, porque la mamá no tenía a su papá, había fallecido, y cómo van a llevar si ese es el sostén, cualquier cosa, pesca, a su mamá lo mantiene él. No lo llevaron, solamente izaron la bandera nada más, la bandera de Túpac Amaru, y un señor pues, se fueron, dos días nomás estuvo izada la bandera, la gente tenía miedo, y un señor pues la sacó pues, “ya vamos a sacarlo”, lo han botado ya al río. Y cuando vinieron, “¿y la bandera?”, decían, “ya lo llevaron, la Marina lo llevó”, decían. Bueno algunos, hay algunos que no tenían miedo, porque eran fuertes también pues. Si cualquier cosa, pasaba la gente y decían, “ya nosotros agarramos, peleamos, nos matarán, pero también hay que luchar”, le decía a la gente. Pero lo que más miedo daban es a nuestras mamás, porque algunos nunca habían visto ni una pistola, ni un fusil, nunca han visto, ni una granada, no saben ellos, daba miedo pues.

Ahí algunos eran licenciados que han salido pues, del ejército, de la Marina, o de la Aviación, decían pues, en una asamblea dijeron, “si van a venir unos diez, ya los vamos a agarrar, y cualquier de acá les vamos a quitar su fusil, todo eso”, eso es lo que habían pensado un día, porque si no, caso contrario, la Marina puede pensar que nosotros somos todos terrucos, eso es lo que pensaba la gente.

Pero de abusar, MRTA no abusó de nuestro pueblo, ni una chica nada, pero eso sí, de un señor le mataron dos ganados, ellos también llevaron mitad, y para el pueblo dejaron mitad también. Pero para nuestros hermanos de otro lugar, no lo usó tampoco, porque no se puede agarrar de un señor que es su ganado, no se puede agarrar nada, si han venido a luchar, se puede dar algo, pero no estar agarrando así, es como si fuera un robo. A nosotros nos sentó muy mal, cómo van a venir a imponer ellos. Nos molestamos, si quieren hacer su lucha pues que hagan, si una

cosa es bien para todos, se puede hacer, pero si están agarrando una cosa, la gente decía, así nunca vamos a permitir. Yo creo que de ahí, poco a poco se ha desaparecido el MRTA en Pucallpa.

A mí, cuando yo estoy de autoridad de mi pueblo, a mí la Marina me apoyó bastante, ningún desalojo donde que nos han quitado, así como nos iban a decir, los *nawa*, nos han quitado porque el territorio de la comunidad es 7 mil metros, 7,300 metros cuadrados y mitad del terreno nos habían invadido, no querían salir. Entonces me dijo el marino “yo te voy a apoyar, te voy a poner un helicóptero y 50 efectivos de la Marina”. Y tampoco esos desalojos que había, ni un *nawa*, no hemos herido nada, tranquilamente lo hemos sacado, pero en un desalojo se le ve que queman las casas, y todo, pero en cambio no, eso sí me da, cuando había desalojos sí me daba miedo, ¿por qué?, porque en ese tiempo pues habían terrucos, de MRTA, puede ser que me digan, me matan, pero en cambio yo no, yo no era así, con los hermanos mestizos, yo decía, hermanos, nosotros queremos esto, esto, ya, y vamos a dar oportunidad, pero ellos no querían. Casi como 50 familias eran, y esas 50 familias hemos desarmado su casita, le hemos puesto a otro lado, nada de quema, nada, y yo a la gente le decía, nada de quema, nada de agarrar una cosa que no es de nosotros, nada, hay que ser como debe ser, y nunca más me amenazaron, tal vez dos personas me han visto mal, pero después ya conversamos como amigos nuevamente, y así, La Marina estaba como 50 efectivos de la Marina, la policía, 50 efectivos de la Policía, en esos desalojos, hemos estado, pueblos cercanos vinieron a respaldar.

Un día, acordamos con *Inin Bari* reunirnos para continuar la conversación. Llegamos a la comunidad de Cantagallo, pero la sesión no pudo realizarse. No siendo actualmente autoridad en la comunidad, había sin embargo tomado el altavoz para dirigirse a todos los miembros. Había un problema con el desagüe que se estaba saliendo. Él estaba dando cuenta del mismo y organizando a la comunidad para afrontar dicha problemática.

Suspendimos la reunión, pero pudimos ver en acto aquello que nos refiere en su relato respecto a la importancia que tiene para él ayudar

Mira, el día que hemos estado apoyando desagüe y hemos logrado el desagüe, cualquier enfermo que hay yo lo llevo al hospital, y así era en mi pueblo yo, en mi pueblo, en tiempos de cólera, en la enfermedad cólera, mira cómo he estado ahí pues, para nosotros el cólera era una enfermedad, como si fuera el sida en ese tiempo, daba miedo, llegó eso, alguna enfermedad pues en la comunidad, y la gente pues moría, yo he visto morir a la gente, la gente, carajo, tú mirabas la gente acá sin suero cómo moría. Pedía al alcalde de Yarina pasaje vía aérea de Pucallpa a Lima, venía acá al hospital, y ahí he encontrado pues casi una tonelada de suero y yo tenía que enviar pues a través de la agencia Faucett, en ese tiempo era Faucett, le enviaron, total, eso era pues, acá solamente llegaba dos o tres sueros, nada más, pasaba todo eso. Bueno, para mí, yo era bien servicial en eso. Y acá sin ser autoridad también, también he trabajado, he hecho desagüe cuando vivía arriba, el agua que era allá en segundo nivel, también lo traje, y la gente mestiza me dice, “tú recién has llegado, tienes un año acá y estás haciendo tal cosa”, me decían. Yo solamente escuchaba nada más, hasta que habíamos traído algo pues, sin ser autoridad, me gusta meter mano.

Cuando *Inin Bari* nos relata su niñez, podemos ver cómo prácticas tradicionales cobran también sentido en el marco de la búsqueda de subsistencia en comunidades vinculadas al sistema capitalista. Los “servicios” de chamanismo o la fabricación de artesanía devinen mercancías, útiles, por supuesto.

Desde mi niñez me gustó trabajar en la chacra con mi papá, mi mamá, porque en una comunidad donde que nosotros vivíamos, no solamente ahí trabajan hombres, sino mujeres. Las mujeres se van a preparar comida con candela, y los varones ya pues, siempre trabajando con machete, hacha, haciendo chacra para sembrío de...

Bueno, nosotros trabajábamos en ese tiempo, sembró de yute, que dicen, hasta que sea grande el yute, una vez que sea grande el yute nosotros ya lo metemos al agua, una semana, de una semana ya se ve que el yute está podrido, entonces, ahí se lava eso.

Si hay clases en la tarde, ya pues en la tarde a la escuela, en ese tiempo era pues una reforma, por decir, si no sabías nada, te daban látigo, pero ahora en este tiempo ya no ya, ya cambió todas esas cosas.

Y venían lanchas a comprar ese yute y con eso solventaba el gasto para la familia mi papá, y bueno, mi papá ha sido pues técnico sanitario, en esa comunidad donde que los gringos nos apoyaban, traían medicamentos, cantidad de medicamentos, pero te vuelvo a repetir, a mí me gustaba estar en la chacra, pero con el creciente de agua, que había crecido, casi como tres metros la creciente de agua, ya nosotros habíamos regresado del pueblo donde yo nací, a buscar la comunidad donde que no le tapa el agua. Bueno, ahí he visto que en ese pueblo había cantidad de turismo pues, ahí comenzamos ya a hacer nuestra flecha, nuestra lanza, mostrar así a todos, y hasta hoy día pues estamos trabajando con eso. Y ver los pantalones para pintar o bordar también, y así pues hemos estado viviendo en una comunidad, hasta hoy día estoy en Lima acá.

*Inin Bari* recuerda las palabras de su padre cuando compartía con él actividades cotidianas en la comunidad como ir a pescar. Palabras marcadas por las valoraciones del pueblo shipibo-konibo. Un *jakon joni* es trabajador, o no es.

Bueno, mi papá me hablaba muchas cosas, muchas cosas, “cuando seas grande hay que ser trabajador, no hay que ser ocioso”, eso siempre díganle a su familia, y por eso me enseñaba a pescar en la noche, me llevaba a trabajar también de día. Pero como somos chicos, éramos traviesos también, a veces nos picaba isula, que es

como si fuera un... cómo te puedo decir acá, como un hormiga, pero así grande, te hace doler bastante, isula, no sé si habrás conocido isula, hasta llorar te puede hacer, a veces nos picaba eso, pero eso pasa. Al día siguiente nuevamente a tumbar los árboles para hacer chacra. Pero mayormente en un pueblo viven así, no viven así como en la ciudad, pero allá en cambio, normalmente a las 8, 10 de la mañana ya no le encuentras a la persona ahí, tarde todavía puedes encontrar, porque ha venido de la chacra, eso es costumbre de un pueblo pues. Y así pues, no ha sido fácil pues dejar un pueblo.

A lo largo de su relato, en las palabras de *Inin Bari*, en medio de su nostalgia por su comunidad de origen, encontramos presentes todavía los ideales del pueblo shipibo-konibo. “No ha sido fácil dejar un pueblo” nos dice. No ha dejado atrás, sin embargo, elementos esenciales de su cosmovisión.

#### 4.2.5. *Pexen Wesna: Si no trabaja es una cojuda pues*

La señora *Pexen Wesna* tiene al momento de las entrevistas ochenta y dos años. Al igual que *Rona Mea*, tiene la frente achatada, según la costumbre antigua de los shipibo-konibo (*betaneti*) La conocimos en la comunidad de Cantagallo a raíz de la sugerencia del antropólogo Eduardo Ruiz Urpeque. Conversamos con *Inin Bari* y uno de sus hijos nos llevó a la casa de *Pexen Wesna*. Ella es analfabeta. Hablamos con ella en una primera oportunidad, dialogamos sobre la investigación, y le dejamos nuestros datos para que pudiera compartirlos también con su hijo con el que vive (sabíamos de este hijo por el antropólogo). Consideramos que, siendo iletrada y mayor, era importante que pudiera conversar sobre nuestra propuesta con su hijo. Así, al día siguiente volvimos y conversamos nuevamente con la señora *Pexen Wesna*, y también con su hijo. Al plantearle inicialmente a *Pexen Wesna* y a su hijo la participación en la investigación, ambos estuvieron de acuerdo pero ambos nos preguntaron si podíamos colaborar con ellos comprándoles alguna artesanía. Como hemos descrito en los otros casos, esta es una

práctica que en el proceso de investigación identificamos como necesaria y pertinente, a pesar de nuestras resistencias iniciales a ello. *Pexen Wesna* nos dice que felizmente hemos llegado, que “Dios nos ha enviado”, porque no tenía para comer ese día. Como muchos miembros del pueblo shipibo-konibo, ella se reconoce como evangélica.

Luego del encuentro inicial, nos reunimos con *Pexen Wesna* en su hogar de Cantagallo en dos oportunidades. Y, en un encuentro fortuito, nos encontramos en la ciudad de Pucallpa, en la laguna de Yarinacocha, donde conversamos espontáneamente sobre muchos temas al pie de un árbol de huito.<sup>90</sup>

*Pexen Wesna* fue criada por sus abuelos paternos. Su pues sus padres murieron cuando ella tenía alrededor de cinco años. Más tarde, *Pexen Wesna* tendrá cinco hijos, dos de los cuales ya han fallecido. Una de sus hijas es una reconocida chamán, mientras que su madre fue una experta artesana del pueblo. *Pexen Wesna* vive actualmente en Cantagallo con el menor.

*Pexen Wesna* se expresa en español aunque con dificultad como podrá observarse en las viñetas. Además del español amazónico propio de todos nuestros informantes, en su caso es más notable que no domina el español, su segunda lengua, aunque como nos lo señaló su hijo, entiende si uno le habla despacio, y puede expresar sus ideas. Así, lo primero que *Pexen Wesna* pone delante de nosotros en su relato de vida es su identificación como mujer trabajadora. De hecho, el sobre nombre que estamos utilizando significa en quechua “laboriosa, trabajadora”. Hablando de su identificación con el trabajo, nos presenta también algunos de los cambios tecnológicos vivenciados por ella.

He trabajado mucho, mucho he trabajado yo. Cansado, cuando termino. Trabajamos aunque sea enferma, flaquita yo he levantado pues, así. Ahora mucho trabajo yo, trabajamos, trabajamos, trabajamos, vivimos, vivimos, hacer cerámica, *callana*, *mocagua* para tomar, tinaja para traer. Ahora ya no, he visto todo papi,

---

<sup>90</sup> En relación con ello, en uno de los pocos estudios sobre migración amazónica, Vega (2014, p. 105) concluye que: “Todos los migrantes amazónicos mantienen relación con sus comunidades a través de viajes que realizan periódicamente (...)”.



que la tinaja, nada, no hay, puro balde nomás. Antes no teníamos balde, no maneja ni balde, ni maneja ni aluminio, nunca. Haciendo para cocinar olla, haciendo, se cocina, come, *callana* también, así *callanita* para que coma, cuchara, platanito de cáscara, con cuchara, así comía pues, antes así comía pues, rayando platanito para mazamorrita. Hay para otro para chilcano también, para comer también. Así vivimos antes, cuando antes, cuando canta gallo, te levanta, te muele, chancado olla, barro, para tu fuerza, así maneja mi mamá, para tu fuerza pues. Si no trabaja es una cojuda pues.

Me mandaba mi mamá para trabajar, sino una cojuda, una *aragana* para vivir pues, no maneja pues, así. Manejar cuando viene, tomar chapo calentito, calentito, cuando bañamos pues, así trabajamos, hilando, para *chitonti*, para *racote*, solo *nocotomo*, esto no. Antes así.

Así, para algodón, ahora ya no hace nada, ahora usa *tallamaso* no más, ya no hila pues, ya no hila nadie. Tenemos para hilar también, tenemos, pero ya no puede pues, ya es más vencido, vieja, ya no puede trabajar. Así vivimos.

Como hemos visto en otros casos, también acá los estudios fueron la razón para migrar a Lima, en este caso, los estudios de su hijo menor, gracias a la ayuda de un doctor.

Este muchacho aquí ha crecido, limeño es el muchacho, así ha traído el doctor pues, porque el muchacho es bien inteligente, aquí el doctor ha traído a mi hijo, por eso sabe todo Lima, todo sabe, pues. A estudiar chiquito ha traído acá y ha crecido pues. Otro mi hijo, ya tiene mujer, pero ya no me mantiene a mí pues, ya no, tiene bastantes hijos, hijas, unito nomás y ya no puede mantenerme a mí, así. Y yo solita no más en la comunidad, ahí estaba yo, sin plata. Cuando llega turista, ahí sí ofrece, ahí sí, ahí sí como, vendiendo mis collares de tela, así, pero cuando se van no tiene ni eso para hacer chacra, no hay. Yo solita nomás, quién va a mantener, yo

sola nomás, vendemos mis collares, trae mi platanito, mi pescadito, mi jaboncito, todo, todo trae pues para que guarde y lo come, yo solita nomás, duermo también, rogando con Dios, rogando con Dios, ayúdame Dios, yo soy pobre, usted se ha llevado a todos mis hijos, mi hija, todos ha llevado porque yo sola nomás he quedado pues.

Yo le he dicho, mi hija, antes cuando se va lejos, Estados Unidos, Europa, Francia. Todos llevan gringos, gringuita, lleva, para que sane a gente enferma también, el gringo también, y sana rápido, rogando a Dios, orando nomás.

*Pexen Wesna* ha participado en fiestas de *Ani Xeati*, e incluso en el rito de transición femenina. Describe diversos detalles de la fiesta, pero consignamos a continuación algo de la vivencia que nos comparte. Es llamativo que para describir el ideal de forma que el órgano sexual de la mujer debe adquirir por *xebijana tsekati*, utiliza la imagen de una canoa, imagen que encontramos también en otras fuentes (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 201; Morin y Saladin D'Angloure, p-157). El clítoris, por su parte, será nombrado como "lengüita" y, al igual que muchos otros testimonios recogidos por nosotros y por la literatura en Perú y el mundo respecto a la práctica (Soria, Fernández, Mori y otros, 2006; Baumeister y Twenge, 2002), nos relata que no realizarla era motivo de rechazo. Su relato nos sitúa también frente al repudio de la forma "natural" del genital femenino.

Cuando tomaba guarapo, el guarapo y aguardiente poquito, chiquito pues, yo aguanta pues. Chiquito, borracho, así ya bien borracho, ya nada me dolía nada. Me lleva, lata de... leche de latita, eso ahí, con aceite ahí un mes, eso no duele pues. Así y saca en fila y ya. Ahí sí, así, ahí está el doctor con algodón blanco, muda ve, ahí sí saca pues, ya no duele pues, ya no sentía pues ni dolor nada, y saca, parece tijerita pues, así que damos tijerita, ahí es este... ahí pone barro de asadito, así, así, parece canoíta, ahí nomás amarra aquí, aquí amarra nomás aquí. Cuando orinas,

ahí sí duele, ahí cura con tabaco, calientito echaba, para que no duele, así pasaba pues. Eso nomás, santo remedio. Para que no haya dolor, para el dolor.

(...)

No le gustaba pues, es clase. Por eso queríamos pues corte, todos queríamos pues.

No le gustaba al muchacho, ya tiene todo tiene lengua.

Como mencionamos al inicio, *Pexen Wesna* tiene la frente achatada según la antigua costumbre de los shipibos. En sus palabras, ella nos cuenta cómo eso, en el contexto actual, le es funcional. Varias personas (“*wiracochas*”)<sup>91</sup> que no son del pueblo shipibo la van a buscar y eso le permite vender artesanías. *Pexen Wesna* incluso nos nombra e incluye en esta dinámica.

Con algodón, doblecito pone así, chiquito, nacido, chiquito, pone así, acá, acacito nomás, más grandecito ya no. Costumbre. Importante porque bonito dice que ha sido. A los shipibos antes les gusta, ahora ya no, ya terminó ya. La gente no quiere pues, gente dice, ¿para qué pone, para qué pone?, malogra cabeza, dicen.

Los wiracocha pues. Qué vas a malograr, de mí no ha malogrado, ve. Este también, de Iquitos me han dicho, “¿por qué no pone aquí señora – dice acá – por qué es así?, hay que poner, no hay que terminar tu costumbre me han dicho”. Parece gringo así sentado, señora, qué será, qué gente será. Me ha invitado, el gringo, por eso me ha dicho, “por qué no pone a este bebé, esta es tu costumbre, no hay que hacer que gente de wiracocha, no hay que hacerle caso, usted es su costumbre de ustedes. Caso a Dios, así nomás”.

Ya no, ya no hay costumbre pues, por eso ve, mire ve todo no tiene ve, los muchachos así en su frente ve, por eso a gente antigua no le gustaba pues, a mí me busca, acá también mi prima también igualito también, cuando viene gente, acaso esta frente, cuando tiene traje, ven shipiba, no nada, yo, dos nomás, invita, viene,

---

<sup>91</sup> Para designar a los mestizos, *Pexen Wesna* utiliza el término *wiracochas*, de origen quechua.

buscamos bastante, buscamos también. Vienen a buscar, todos vienen a buscar, ¿dónde vive *Pexen Wesna*?, viene el gringo también. Entran, me compran mis collares, todo, tela lleva, todo, todo, me ayudan. Así vivimos yo acá, viene gente, usted también ya ha venido, ve, usted también ha venido. ¿Acaso yo lo he invitado?, nada, así vienen pues.

Respecto a la relación con su marido, es interesante cómo *Pexen Wesna* lo describe según las cualidades valoradas en el pueblo relacionadas con la capacidad de trabajar y mantener a la familia. Cualidades con las que además *Pexen Wesna* se identifica y se presenta ante nosotros. Desde allí critica la pérdida de ese valor en su comunidad de origen.

Mi esposo así paichetero, mitallero, chacrero, arrozal, frutal, todo hace, fruta, mandarina, naranja, oh, una hectárea, bastante mandarina y naranja dulce, *miski*, *miski*<sup>92</sup>, mandarina también dulce también, oh, hectárea, todo hace pues. Ya murió. Ahora qué va a hacer mi pueblo, nada, no hay fruta pues. Bastantes sacos, sacos, pero no puede terminar, cantidad. No quiere hacer pues allá en la comunidad pues, es gente ociosa.

No hacen pues, no trabajan así pues, para injerto, hay para injerto, hay toda clase pues, pero no hacen, mandan pues de Pucallpa, no mandan pues. Antes ha sido, jefe de... cenamos, lo buscaban a mi esposo pues, él les ha enseñado todo, él les ha enseñado chacra grande, hectárea ve, oh, cantidad de fruta, mandarina y naranja, cantidad, bien, pero bien dulce, mandarina igual también, pero gente cultiva también, ahora ya no ya, cuando ha muerto mi viejo, ya no hacen, gente haragana nomás.

---

<sup>92</sup> La palabra *miski* viene del quechua y significa justamente “dulce”. Si bien el quechua ha dejado sus huellas en el español amazónico, en el caso de *Pexen Wesna* esto es particularmente notable dado que pasó algún tiempo en una comunidad quechua.

Asimismo, en relación con la “entrega” al varón, notemos que a diferencia de *Metsa Mea* quien no consintió inicialmente, *Pexen Wesna* nos señala que sí quería, precisamente, a partir de las cualidades que tenía su esposo.

Me ha entregado nomás mi mamá. Por eso me ha entregado pues, para que mantenga. [¿Usted quería?] Quería pues, porque me avisaron pues, porque es grandecito pues, para que coma.

*Pexen Wesna* es experta artesana, utiliza la vestimenta tradicional y lleva en el propio cuerpo las marcas de la cultura. No recuerda, sin embargo, historias o mitos de su pueblo. En el caso de la relación con las plantas, es interesante notar que, si bien ha olvidado el nombre de algunas y no las utiliza como cuando vivía en la selva, sí utiliza plantas con fines decorativos, como el achiote o el huito. De hecho, con sus ochenta y dos años, su pleno es totalmente negro, pues lo tiñe con esta última planta. .

En Yarinacocha hay plantas de toda cosa, ahora ya no sabe, para diarrea, para fiebre, para dolor de cabeza, hay cutipa también, hay planta también, junta, así chapeando, se evaporó cabeza, ahí deja en la cabeza el dolor, ahora ya no sabe nada, pura pastilla nomás, antes no manejaba ni pastilla, nada, nada, nada, para diarrea, para... ¿qué nombre es?, ah, ya no sabe pues, ya no sabe, antes yo sabía pues, ya no, olvido nomás.

Piri-piri nomás usa, eso nomás yo uso. Para buena suerte, así nomás, para vender mis collares. Le echa pues, le echa, y sale pues. Acá no hay. Sembramos aquí, cuando trae campá, el asháninka, tiene piri-piri, buena, cuando vendemos, así, asháninka también lo quiere vender. Vienen acá a pintar con achote, yo pido achote trae para paca, para yo también que quiero piri-piri, ya, ya, dicen. Para cuando llama a reunión viene, la pintadita, bonito, asháninka también. Antes

pintaba achote entero, con huito, yo he traído huito pues. He traído, mañana voy a echar en mi cabeza.

*Pexen Wesna* recuerda su vida en la comunidad y, como tantos otros de nuestros informantes, menciona la antigua costumbre de compartir la comida, hoy pérdida. Percepción de pérdida que, como hemos visto, insiste en el discurso de prácticamente todos nuestros informantes.

Todos igual a cocinar, ahí llama ¡ven a comer!, dice, hombre también, así, hombre también así llama a sus cuñados, suegros, todos pues, familia para comer, antes así. Ahora quién va a invitar, nadie, nada le pide, nada, nada, nada, no dan, tus nietos no dan comida, nada, cuando tiene platita, usted nomás come, así.

Ella nos dice que se siente bien en Lima, que le gusta como le gusta también la selva. A diferencia de, por ejemplo, lo señalado por *Inin Bari*. Sin embargo, el consumo de alcohol le desagrada, en Lima o en su comunidad de origen. No es algo propio de la situación en Cantagallo.

Acá en Cantagallo, peligroso es acá también. Así es, borrachos, peleamos, no me gusta, bulla. Igual también, San Francisco también, igual también, toman, borrachos, bailando, eso Jesús no quiere pues.

Hemos visto a lo largo del presente trabajo la importancia de la prédica evangélica en la transformación del universo simbólico de los shipibo-konibo. Los padres de *Pexen Wesna*, nos dice, eran católicos, pero ella se convirtió a la religión evangélica, debido a la ausencia de sacerdotes en la comunidad donde vivía. En la visión de la vida que tiene a los ochenta y dos años, podemos observar la huella de la prédica religiosa.

Yo querer vivir tranquila, sino cuando mala, va a quemar cuando muere, Dios, palea, quema, no da ni agua, no recibe bien, de gente de Dios, palea, quema, ahí está, por eso tienen miedo, ¿no es así?, así dice, no da agua, no da, quiere tomar,

nada no da, nada, nada, nada. Sufriendo nomás cuando muere dice, mucho sufre. No recibe rápido pues, porque tiene picado, no recibe rápido pues castigo, así es, por eso tiene miedo pues.

Mi mamá y mi papá, mi esposo, ahora mi hijo me ha enseñado más. Yo he entrado a evangélico, hasta ahora no viene a esta iglesia, cuántos años de iglesia no viene el padre, San Francisco no viene el padre, por eso, esperando, esperando al padre, mejor entro a otra, pierde tiempo, pierde Dios, rogando a Dios, pierde, voy a entrar a evangélico.

El relato de *Pexen Wesna* nos muestra cómo, la religión inicialmente exógena, es hoy también, como el capitalismo y su dinámica mercantil es parte constitutiva de la cultura de los miembros del pueblo shipibo-konibo. *Pexen Wesna* es una trabajadora, comerciante de sus artesanías y nos solicita que le compremos para participar en la investigación, pedido que, hemos señalado, consideramos totalmente legítimo.

## V. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

En un primer momento, la revisión de la literatura sobre el capitalismo y sus impactos sobre la subjetividad, así como nuestros primeros acercamientos al mundo indígena amazónico, nos llevaban a adelantar la hipótesis de que la dinámica discursiva del capitalismo habría corroído *en gran medida* a la cultura shipibo-konibo. Sabíamos que muchas de sus costumbres habían sido dejadas de lado, que sus territorios habían sido y eran demandados con voracidad oral por el capitalismo extractivo, y sabíamos también de su incorporación a la sociedad peruana y occidental en condiciones de subalternidad.

Pero, sin embargo, investigamos para conocer, para descubrir sin apresurarnos en comprender (como Lacan señalaba a los analistas respecto a sus pacientes), y no para confirmar lo que creíamos advertir, lo que creíamos saber. En sentido estricto, como el clínico frente a un paciente nuevo: no sabíamos. Y situarnos en este *no saber* ha sido fundamental para poder escuchar, investigar analíticamente.

Luego del proceso realizado, podemos decir que nos ha sorprendido la vigencia de la cultura shipibo-konibo, vigencia patente incluso en contextos distintos a los que inicialmente se desarrolló. En términos caros al psicoanálisis y a la política, podemos nombrar nuestra primera conclusión del siguiente modo:

### *La cultura shipibo-konibo resiste*

En nuestros informantes, en las entrevistas y en las historias de vida, encontramos vigentes los ideales de la cultura shipibo-konibo, ideales que marcan el desarrollo de los sujetos, sus trayectorias de vida, su interacción social y los modos en que se van adaptando a entornos diferentes, como las ciudades de Lima o Pucallpa.



Los shipibo-konibo continúan estableciendo con las plantas *rao* una relación transferencial. Es decir, las plantas, o más precisamente, sus dueños (*ibo*), son concebidos como sujetos a los que se les supone un saber. En su universo simbólico (es decir, *en la realidad*), los *ibo* son seres intencionales y tienen poder curativo, reparador, optimizador de capacidades, pero también un carácter intrusivo, pues pueden afectar a los sujetos *más allá de su conciencia*, influyendo en última instancia en su destino.

Los sueños (formaciones de lo inconsciente) y prácticas simbólicas como los rituales con plantas sagradas (ayahuasca, tabaco) son medios privilegiados mediante los cuales los *ibo* se comunican e influyen sobre los *jonikon*. Incluso, en hechos cotidianos que pueden parecer muy occidentalizados, como un campeonato de fútbol, en cuanto uno escucha con atención, puede encontrar a la cosmovisión shipiba presente, jugando su propio partido.

Del mismo modo, el discurso de nuestros informantes, en las entrevistas y en las historias de vida, de diversas formas (como en la persistencia del recuerdo del mito de *Yoashiko Inka*) se evidencia la vigencia como ideal de las características que debe poseer “un buen shipibo”, un *jakon joni*: trabajador, generoso, solidario, reflexivo y pensante (*shinanya*), fuerte física y mentalmente (*koshi*). Y estos ideales son atribuidos tanto al varón (*bembo*) como a la mujer (*ainbo*), a quienes en cada caso se les atribuyen también algunas cualidades específicas.<sup>93</sup> En términos freudianos: “El superyó de la cultura ha plasmado [lo continúa haciendo] sus ideales y plantea sus reclamos” (Freud, 1930, p. 137).

Si habitamos y somos habitados por el lenguaje, en última instancia, la preservación de la lengua de los *jonikon* incluso en contextos urbanos como Cantagallo, *nos habla* también de la resistencia de la cultura shipibo-konibo. Pero resistir implica, por definición, una oposición de fuerzas.

---

<sup>93</sup> No en vano el título del libro que da cuenta del testimonio de *Ranin Ama* es, precisamente: *Koshi Shinanya Ainbo*, es decir, mujer de pensamientos fuertes (Valenzuela y Varela, 2005).

Y, por supuesto, no se trata de una oposición maniquea entre lo tradicional/auténticamente shipibo-konibo versus lo moderno/occidental. Como señaló en su momento Santos Granero (1992), todos los pueblos indígenas amazónicos han sido afectados, desde mucho tiempo atrás, por el contacto con occidente. La primera ola de cambios fue, *grosso modo*, el contacto durante el periodo colonial. La segunda ola de cambios correspondió, *grosso modo*, a la inserción en las sociedades nacionales de los pueblos indígenas que sobrevivieron a la primera ola, durante la expansión capitalista del periodo republicano. Actualmente, los pueblos indígenas se encuentran envueltos en la tercera ola de cambios, ligada al proceso de globalización y la inserción transnacional concomitante. Es decir, en los términos de nuestro marco teórico, actualmente los pueblos indígenas se encuentran envueltos en la vigencia cada vez más prevalente del discurso capitalista.

Dicho de otro modo, no se trata de pensar el malestar en la cultura shipibo-konibo desde una oposición *interior* (cultura tradicional)/*exterior* (occidente). La lógica mercantil está presente también en la subjetividad de los shipibo-konibo. Mas *No toda*. Las palabras de *Reshin Mea* o de *Pexen Wesna*, o la importancia de la venta de artesanía en la vida de los diferentes informantes son particularmente ilustrativas de ello. En este sentido, la dinámica discursiva capitalista no es hoy en día algo “foráneo” “extranjero” (*nawa*), externo a la cultura shipibo-konibo, sino que es constitutiva de la misma, interior y exterior simultáneamente. Esto nos da pie para explicitar nuestra segunda conclusión:

*Hay un malestar en la cultura shipibo-konibo asociado al debilitamiento del Otro*

Es notable que el discurso de nuestros diferentes informantes insista en nombrar, de diversos modos, una percepción generalizada del debilitamiento o abandono de las prácticas culturales relacionadas con el compartir y la solidaridad, a partir de las nuevas condiciones de vida en la ciudad, el contacto con los mestizos y la escasez de recursos que todo esto conlleva.

Asimismo, nuestros informantes reportan una ruptura en las prácticas relacionadas con la transmisión de las palabras de los antiguos, sean estos las generaciones mayores o los mitos, “las palabras de los hombres del tiempo pasado” (*moatian Jonikonbo joi*, de acuerdo con Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 11). Los mitos, aquello “da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad.” (Lacan, 2006, p. 39), son cada vez menos conocidos y menos compartidos entre las generaciones. Estos aspectos, se cruzan pero van más allá de los reclamos frecuentes de los mayores hacia los jóvenes por “la pérdida” de sus costumbres, tradiciones o valores, como se evidencia con claridad en las palabras de *Onsa Rono*; y que, por cierto, se encuentran también a su manera en sociedades occidentales.

En esta línea, es notable cómo muchos miembros del pueblo shipibo-konibo critican, de manera muy directa y dura, la mercantilización de prácticas como el chamanismo e incluso de la propia identidad indígena. Podríamos decir también que son críticos de la “falta de profesionalismo” de los “ayahuasqueros” (ya no *onanyas* y, menos aún, *muerayas*) en tanto muchos han dejado de dietar como corresponde y, distanciados del Otro, dirigen su práctica por la búsqueda de dinero en el mercado de lo exótico. Es decir: *el mercado ha ocupado el lugar del Otro*.

Sin embargo, es preciso destacar, una vez más, que no se trata de un malestar *con* el capitalismo, sino más bien un malestar *en* el capitalismo. Más de una persona del pueblo, incluyendo alguno de nuestros informantes, nos ha comentado, junto a sus críticas a los chamanes actuales, su deseo de convertirse en uno de ellos en algún momento, básicamente por la cantidad de dinero que estos perciben. *Ranin Koshi* formula con mucha claridad el uso instrumental, la mercantilización de la identidad étnica cuando señala que “queremos ser shipibos cuando nos conviene”.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> *Shipibo-konibo, Inc.*, podríamos decir parafraseando el título de la obra de Comaroff y Comaroff (2009) en la cual dan cuenta precisamente de la mercantilización de la identidad étnica, utilizando además, entre otros, un ejemplo del pueblo shipibo-konibo.

Del mismo modo, en nuestros informantes no hemos encontrado un malestar con la mercantilización de los diseños *kené*, aun cuando algunos (*Ranin Koshi*) reclamen que, en el marco del progresivo desconocimiento de la cultura tradicional por sus miembros, se desconozcan los significados de dichos diseños. Hallamos más bien todo lo contrario, pues su artesanía (bellísima, por lo demás) es para los shipibos konibo un recurso fundamental para la subsistencia, siendo altamente valorada por el mercado. La inserción en el discurso capitalista ha significado que el *kené* devenga mercancía. *No todo*, claro está. El mercado de lo exótico demanda a los shipibo-konibo ubicarse en el lugar de proveedores de mercancías. Esto es, por supuesto, funcional a la subsistencia de los *jonikon* en los nuevos contextos en donde la estructura “tradicional” de necesidades ha sido modificada. Pero, al mismo tiempo, viene acompañado, con frecuencia, de una menor densidad simbólica.

*El debilitamiento del Otro se expresa en la inexistencia hoy en día de un ritual como el ani xeati, que condensaba las prescripciones y proscripciones discursivas*

Como hemos visto, el *ani xeati* era la principal festividad del pueblo shipibo-konibo y, a través de sus diferentes elementos y fases *condensaba* muchas de las prescripciones y proscripciones discursivas, ritualizando el establecimiento de límites a la sexualidad y a la agresión. Es decir, ritualizando, precisamente, aquello que debe ser sofocado por toda cultura para constituirse como tal y que, concomitantemente deviene en fuente de malestar (Freud, 1930).

Nuestros informantes nos han relatado, de diversas, cómo la violencia se hace presente en sus vidas de manera directa o indirecta. Por supuesto, esto no significa que la violencia (o la ausencia de relación sexual) sean privativas al discurso capitalista. Más bien, como ha destacado Belaunde (2005, p. 28). “el ejercicio de la violencia y la experiencia de la violencia, son aspectos constituyentes de la existencia social tanto de mujeres como de

hombres”. Pero la existencia de este hecho de estructura no significa que las construcciones discursivas para lidiar con ello sean equivalentes.

Cuando *Sanken Bima* nos expresaba su malestar con lo que él percibía como una proliferación o incremento de violencia relacionado con la vida en las ciudades, nosotros le señalamos que en el *ani xeati* había también mucha violencia. Ante ello él nos contestó que “esa violencia no estaba generalizada, no lo hacía cualquiera, lo hacía entre su enemigo, de repente, es este señor lo habían quitado su mujer”. *Sanken Bima* nos planteaba entonces una diferencia entre una violencia “contenida”, “simbolizada” a través de ritos, y una violencia percibida como desbordada, propia de los contextos urbanos. Su malestar responde entonces no a la existencia de la violencia, sino a la percepción de la falta de contención de la misma en las ciudades. Falta de contención que nos remite, precisamente, al *unbenhagen* (malestar) de la obra freudiana:

Si hacemos el recorrido léxico, nos encontramos con que *Hag* es cerco, protección; *Hagen* es proteger, cuidar; *Hage* es lo que contiene, *Behagen* es facilitar y proteger conteniendo y *Unbehagen* es lo que molesta porque deja de contener. (Marinas, 2010, pp. 62-63).

Pero hoy en día, bajo la influencia de la prédica religiosa y, en general, del incremento del contacto con occidente, el *ani xeati* no se realiza más.<sup>95</sup> Si bien existen rituales muy importantes hoy en día para los shipibo-konibo como los concursos de belleza en el caso de las mujeres o las competencias deportivas en el caso de los varones, no está claro que estos constituyan un “hecho social total” como lo era antiguamente el *ani xeati*. Como hemos mostrado en los capítulos tercero y cuarto, el rito constituía un cierto nudo entre lo imaginario, lo simbólico y lo real del proceso de devenir *jonikon*. Escenificaba,

---

<sup>95</sup> Se realizan actualmente “escenificaciones” del *ani xeati*, no el conjunto del rito que, como hemos visto en el capítulo segundo, tenía al *xebijana tsekati* como aspecto central.

eficazmente<sup>96</sup>, el establecimiento de límites (es decir, de aquello que simultáneamente *une y separa*) entre lo animal/salvaje y lo verdaderamente humano, en un marco simbólico en el que animales y humanos están íntimamente emparentados en tanto los primeros fueron humanos en el origen de los tiempos. La humanidad es entonces algo compartido con los animales, de allí la importancia de diferenciarse de ellos, y de manera particular, de los *mebiabo*, los monos (Ruiz, 2016). Es decir, el *ani xeati* marcaba los límites, incluso en lo real del cuerpo, entre lo “no todo humano” (lo animal) y lo “no todo animal” (lo verdaderamente humano).

Es este el marco en el cual se puede atisbar algo del sentido, y de lo que excede al mismo, del *xebijana tsekati*, la ablación del clítoris en el *ani xeati*; sin escuchar apresuradamente, por ejemplo, que se trataba de subordinar a la mujer a través del control de su sexualidad. Que las peleas rituales del *ani xeati* tuvieran como motivación central la infidelidad muestra que no se trataba, justamente, de un control funcional o práctico de la sexualidad, fuera del hecho de que, además, los *jonikon* cuentan con plantas *rao* para ejercer el control de diferentes aspectos relacionados con la sexualidad. Esto mismo es mostrado en los mitos donde la infidelidad se da precisamente luego del *xebijana tsekati*. Adicionalmente, existen testimonios que señalan que la operación no significaba la pérdida de la capacidad de experimentar placer en las relaciones sexuales. Por supuesto, esto no nos lleva a relativizar el impacto de la extirpación de una zona erógena sobre la capacidad de experimentar placer de la mujer; sino más bien a destacar que no todo se juega en la lógica de un placer localizable o en los intentos de ejercer un control sobre el mismo.

---

<sup>96</sup> Es importante al respecto entender la eficacia simbólica de los rituales en el mundo amazónico. En estricto, como han destacado Calavia y Arisi (2013, p. 218), el ritual no solo representa o escenifica, es eficaz: “Más allá de nuestras fronteras, los rituales son, además, eficaces, producen: hacen que llueva, o que los niños crezcan, o que las plagas de langostas se alejen, que los cazadores recuperen su suerte o su puntería”.

En el marco de la necesidad de establecer los límites entre lo salvaje/animal (en particular los *mebiabo*) y lo verdaderamente humano, el *xebijana tsekati* tenía que ver, también, con algo que está *más allá del placer* (es decir, *el goce*), con algo *extraño* que no termina de nombrarse. De allí que miembros del pueblo shipibo-konibo reconocidos como sabios (*Sanken Bima* y *Wexa Bima*) o una mujer con un gran conocimiento de la cultura como *Rona Mea*, reconozcan no comprender realmente el sentido de aquella práctica. De allí que, a pesar de los paralelos entre la incisión masculina (cortes de cuero cabelludo y sangrado precisamente en el lugar que los diferencia de los *mebiabo*) y la excisión femenina tan bien destacados por Morin y Saladin D'Angloure (2007), estos, al igual que la perspectiva funcional, no expliquen suficientemente que se intervenga una zona erógena en la mujer mas no en el hombre, en un contexto ritual en el que los elementos de la cadena significativa aludan, con insistencia, al establecimiento de límites a la sexualidad “no toda humana”.

Lacan señaló que “el goce sólo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante” (Lacan, 2011, p. 112). Es significativo en esa línea que el canto/danza previo al momento de la extirpación del clítoris que a su vez estaba destinado a que el sexo de la mujer semeje una canoa se llamaba *nawarin*. En los shipibo konibo y en los pueblos pano *nawa* es el significante de la alteridad (Calavia, 2003; Morin, 1998; Keifenheim, 1990). Se alude con él al extraño, al extranjero, al “salvaje”, al enemigo. *Rin* pregunta sobre el antecedente. *Nawarin*: ¿es *nawa*?

Digámoslo entonces con mayor precisión: el *xebijana tsekati* tenía que ver con un intento de *escribir algo que no cesa de no escribirse*; de intentar escribir algo de *lo real del goce femenino* a través del tratamiento de la imagen del cuerpo y de los diversos elementos simbólicos (significantes) presentes en la fiesta. *Goce femenino: goce nawa*.

Pero si no todo puede nombrarse, la nominación misma puede constituir una fuente de malestar. A ello apunta nuestra cuarta conclusión.

*Hay un malestar en la cultura shipibo-konibo asociado a la mal-dición del Otro*

El Otro nombra siempre al sujeto de manera incompleta. En este sentido, lo *mal-dice*. Pero este hecho estructural, esta *mal-dición* posee características particulares en cada caso, momento y cultura. En cuanto a los shipibo-konibo, al inicio de esta investigación mencionamos que habíamos tenido muchas dudas respecto de cómo nombrarlos. Y señalábamos que estas dudas tenían que ver no solamente con cuestiones de claridad expositiva sino también con las complejidades específicas de la construcción de la identidad en este pueblo indígena amazónico.

Resultado de la fusión de tres pueblos (shipibo, konibo y shetebo) ellos no se nombran a sí mismos tal como los conocemos, sino que se nombran como los “verdaderos hombres”, los *jonikon* o *jonikobo/jonikombo*. Y al examinar el *ani xeati*, hemos visto la importancia vital que tenía en la cosmovisión diferenciarse de manera evidente de los monos, los *mebiabo* (Ruiz, 2016), transformando incluso el cuerpo pues las palabras del Otro no eran suficientes. Y menos aún cuando el significante *shipi* alude también a un mono, a un *mebiabo*. De allí la antigua existencia de prácticas como el moldeamiento del cráneo de los bebés (*betaneti*), el corte de cerquillo (*bésteti*) la incisión del cuero cabelludo en las peleas rituales o la ablación del clítoris (*xebijana tsekati*).

Más adelante, los *jonikon* fueron incorporados al mundo simbólico de la sociedad mestiza pero, como se ha señalado, subalternizados. Ser nombrado como “Chama” o “Indio” significaba ser ubicado en el tejido significativo en el lugar de lo devaluado, lugar del cual muchos *jonikon* han querido o quieren salir “amestizándose”, ocupando el lugar de lo prestigiado, con todo lo que esto implica de alienación y malestar.

Por supuesto, lo señalado hasta el momento sobre el malestar en la cultura shipibo no satura el malestar singular de los sujetos. Los síntomas de tristeza que nos comunica



*Ronin Same* están marcados por su propia novela familiar, por las tensiones particulares que en su vida conlleva ser simultáneamente mujer, madre, hija, indígena... La tristeza de *Onsa Rono* por el futuro que avisa de su pueblo en el que considera desaparecerá la mayor parte de las costumbres, tiene un carácter distinto en tanto si bien se da también la representación de una pérdida de objeto ("la cultura" va a desaparecer), esta no compromete su novela familiar.

En el caso de *Ranin Koshi*, hemos visto cómo el significante *reconocimiento* marca su trayectoria vital. No habiendo sido *reconocido* inicialmente como hijo por su padre, consigue ser *reconocido* por su pueblo, y demanda, a su vez, que la academia *reconozca* a los miembros de su pueblo como sujetos. Y a eso es, precisamente, a lo que pretendemos contribuir desde esta y futuras investigaciones. Podríamos por ejemplo, haber supuesto que el matrimonio concertado por los padres era necesariamente expresión de subordinación y opresión de la mujer. Pero más de cuatro décadas atrás, *Metsa Mea* se opuso a casarse con alguien que no conocía, mientras que por su parte *Pexen Wesna* consentía su matrimonio concertado o su *xebiana tsekati*.<sup>97</sup> Por supuesto, el consentimiento no implica que no pueda existir subordinación u opresión. Lo que estamos destacando es que sin escuchar a los propios sujetos, nombrarlos o nombrar su experiencia de un modo u otro es una expresión de desconocimiento, es decir, es también una forma de violencia. En esta línea se ubica también nuestra quinta conclusión.

*Hay un malestar en la cultura shipibo-konibo asociado al vínculo extractivo que los nawa (mestizos), incluyendo los académicos, han establecido y establecen con los jonikon*

Lacan señaló que "no hay realidad prediscursiva" (Lacan, 2011, p. 43), previa al vínculo social fundado en el lenguaje. Esto significa que nuestro propio proceso de investigación podía estar regido, en todo o en parte, en un momento o en muchos, por la dinámica

---

<sup>97</sup> En esta línea, cuando leímos por primera vez el testimonio de *Ranin Ama* (Valenzuela y Varela, 2005) nos llamó poderosamente la atención el contraste entre la descripción moralmente neutra que hacía del *xebiana tsekati* y la estigmatización inmediata que de la práctica se hace desde occidente, pero también desde gran parte de los shipibos-konibos de hoy.

discursiva capitalista. Nos acercamos a los miembros del pueblo pidiéndoles que compartan con nosotros sus vivencias, su saber. Pero ellos, como sujetos y como pueblo, guardan en la memoria experiencias históricas de explotación y expropiación de sus saberes, recursos y territorio “Vienen y se llevan nuestros conocimientos para ganar dinero”, “A nosotros no nos dan nada” “nos dan poco”. Hemos escuchado muchos relatos y experiencias de este tipo, seguramente algunas con mayor o menor fundamento “objetivo”. La objeción explícita del dirigente comunitario en nuestro encuentro con *Metsa Mea* en Cantagallo es ilustrativa al respecto.

En la misma línea, *Inin Bari*, queriendo colaborar con nosotros, nos señaló que era difícil para él encontrar un vecino que quisiera colaborar con nosotros, por los motivos ya señalados. Y más allá, en las comunidades de la selva, nuestros colaboradores del pueblo, nos insistieron siempre en la importancia de plantear nuestros diálogos desde la reciprocidad. Constatar esto nos llevó, como hemos descrito, a modificar diversos aspectos de nuestra lógica de investigación, como los procedimientos referidos al consentimiento informado o el desaliento de las retribuciones por participar en la investigación.

La realización de dichas modificaciones no responden, solamente, a algo del orden de lo metodológico o procedimental, sino que, implican un *reconocimiento* de la particularidad de la cultura shipibo-konibo y, en última instancia, de la dignidad de seres hablantes de cada uno de sus miembros. Las palabras que nos dirigiera *Ranin Koshi* son una especie punto de capitón de lo que estamos señalando:

Porque nosotros no somos conejillo de indias. Nosotros pensamos, sentimos, opinamos. Tenemos propuestas, tenemos ideales. Que pregunten, que conversen con nosotros, que no supongan por nosotros.

*La cultura shipibo-konibo es en nuestro tiempo un síntoma del discurso capitalista*

En el capítulo primero destacamos que existe en los síntomas una dimensión de disidencia, en tanto expresan un resto que no ha logrado ser subsumido por el discurso. Asimismo, hemos concluido que la cultura shipibo-konibo resiste, que si bien el capitalismo es parte de ella y la afecta, *no toda* ha sido capturada por su dinámica discursiva. En este sentido es que estamos señalando que constituye un síntoma en el discurso capitalista.

Más aún, la cultura shipibo-konibo plantea una relación con lo inexpresable y con *lo que en occidente llamamos naturaleza* que no es toda del orden de la racionalidad instrumental capitalista. Esto no significa considerar a los shipibo-konibo o a cualquier otro pueblo indígena como “ecológicos”, “guardianes de la naturaleza” o como poseedores de una relación armónica con “la naturaleza” que los occidentales habríamos perdido. El “indio ecológico” es una mutación de la fábula del buen salvaje, y conceder a ella es extraviarnos en el registro de lo imaginario. Lejos de ello, apuntamos más bien a otra cosa. Nos explicamos.

Discutiendo la noción de indio ecológico, Calavia (2006) ha señalado que:

La convivencia de los modos autóctonos de vida con una alta biodiversidad ha sido posible, en muchos casos, en virtud de una demografía baja, que no deberíamos entender como un dato natural: procede más bien de un inmenso gasto de tiempo y recursos humanos en rituales, guerras o modos de producción que anteponen el rendimiento social o simbólico a la eficiencia inmediata o a la acumulación de gente y riqueza (Calavia, 2006, p. 36).<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> El subrayado es nuestro.

Esto es, precisamente, lo que hemos podido encontrar en los miembros del pueblo shipibo-konibo. La selva (*nii*) es, sigue siendo, considerada un espacio poblado por diversos seres, con quienes se ha de ser considerado y respetuoso. Durante la realización de esta investigación ocurrió un cambio de curso en el río a cuyas orillas se asienta una de las comunidades en las cuales hemos estado para la presente investigación. Esta comunidad se halla bastante cercana a la ciudad de Pucallpa, cuenta con luz eléctrica (lo que supone el acceso a la televisión y a todo el imaginario globalizado que allí se presenta), escuela primaria y secundaria, posta de salud, y son excepcionales las personas (todas ellas mujeres mayores) que utilizan todavía la vestimenta tradicional. Podríamos decir que es una comunidad “amestizada.” Sin embargo, cuando ocurrió el hecho, los miembros de la comunidad lo atribuyeron, masivamente, a que *Ronin*, la anaconda mítica, se había movido de sitio.

Del mismo modo, en los *ikaros* se reconoce una dimensión inefable, intraducible pues son los *ibo*, los dueños de las plantas quienes los enseñan. Digámoslo entonces con mayor precisión psicoanalítica: *No- toda la cultura shipibo-konibo responde a la lógica fálica del discurso capitalista*. Lógica medible, cuantificable, instrumental. Hay algo en ella, *disidente al discurso capitalista*, aún...Y, precisamente, planteamos que aquello que excede esa lógica discursiva posee una importancia fundamental en la posible creación de un vínculo social en el cual el Otro no sea ocupado única o principalmente por las prescripciones del mercado.

Habiendo señalado esto, finalizaremos retroactivamente, volviendo al punto de partida de nuestra investigación. El psicoanálisis, nos enseñó Lacan, es una praxis que como tal busca “tratar lo real mediante lo simbólico” (Lacan, 1986, p.14). Pensar el sujeto contemporáneo es tarea suya, como de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades. Y el sujeto existe actualmente en una trama discursiva, caracterizada por el psicoanálisis lacaniano como discurso capitalista. Es necesario entonces que el psicoanálisis profundice en el capitalismo:

(....) el malestar en el capitalismo es, más que nunca asunto del psicoanalista, desde el momento en que su programa de goce daña no la sexualidad como tal, sino la libido socializante, en provecho de grandes conglomerados de cuerposproletarios que ya no tienen nada “que haga lazo social” (Soler, 2013, pp. 218-219).

Pero es necesario insistir que el sujeto del capitalismo no es solamente el sujeto burgués, o el sujeto occidental, de clase media, de las ciudades donde se ejerce predominantemente el psicoanálisis. El sujeto en el capitalismo es también el sujeto indígena. Pensar el malestar en el capitalismo significa por ello también pensar el sujeto indígena, *con* el sujeto indígena. Significa vincularnos con ellos más allá de aquella mirada que los exotiza, devalúa o idealiza, y que al hacerlo, en última instancia, los aliena y nos aliena. Significa también vincularnos con ellos más allá del discurso universitario. Acercarnos a su imaginario, a su mundo simbólico, y reconocer también que *lo real*, más allá del narcisismo de las pequeñas diferencias, nos concierne singularmente a todos y cada uno de nosotros. *Jonikobo* y *nawas* hemos de singularizar lo innombrable.

## GLOSARIO

- *Ai iká*: canto practicado durante la festividad del *ani xeati* antes del corte de cerquillo o de la ablación de clítoris. De acuerdo con la investigación de Ruíz (2016) el significante alude al bostezo del mono maquisapa.
- *Ainbo*: mujer.
- *Ani Xeati*: suele traducirse como “la gran libación”. Se trata de la principal festividad del pueblo shipibo-konibo que incluía bebidas, bailes, peleas rituales y ritos como el corte de cerquillo y el corte de clítoris.
- *Ayahwasca*: psicotrópico elaborado en base a la liana de la planta del ayahuasca (*banisteropsiscaapi*) y las hojas del arbusto chacruna (*psychotriaviridis*) (Gastelumendi, 2013, p. 92).
- *Bari*: sol.
- *Bembo*: hombre.
- *Bescon*: tipo de loro. Chirriclés en el español amazónico.
- *Betáneti*: modelo del cráneo practicado por los shipibo-konibo a partir de tablas que se colocaban sobre los bebés.
- *Cori inca*: el inca “bueno”, civilizador (personaje mítico).
- *Chaikoni*: pueblo mítico, los elegidos del inca. Puede significar también extranjero (Bertrand-Ricoveri, 2010, p.264).
- *Chitonti*: falda de las mujeres shipibo-konibo utilizada en la actualidad.
- Chobeo: enfrentamiento ritual de las mujeres jalándose los pelos. En idioma shipibo se le denomina *bachinananai* (Ruiz, 2016).
- *Cushma*: túnica.
- *Eseya*: aquel que puede orientar, brindar consejos.
- Guarapo: bebida alcohólica hecha a base de caña de azúcar.
- *Huito* (*Genipa americana*): árbol con propiedades medicinales. El fruto rallado se utiliza para pintar de negro el cuerpo y el cabello (Vicente, Rojo y Frisancho 2016, p.35-36).
- *Ibo*: dueño, madre. Bertrand-Ricoveri (2010, p. 48) propone que “esencia” podría expresar la segunda acepción del término, no ya como dueño o propietario, sino como principio vital “que caracteriza a todo elemento animado”
- *Íkaros*: cantos rituales de los shipibo-konibo. Se utilizan en las sesiones chamánicas, aunque no exclusivamente allí.
- *Jakon joni*: buena persona.
- *Jakon nawa*: mestizo bueno.
- *Jema*: aldea, comunidad.

- *Jonikon, Jonikobo/Jonikonbo* (plural): denominación con la que se conocen a sí mismos los shipibo-konibo.
- *Joxo shino*: mono blanco, personaje mítico lascivo.
- *Kashi*: murciélago.
- *Kené*: diseños geométricos realizados por los shipibo-konibo, mediante los cuales expresan su cosmovisión y su subjetividad.
- *Kikin nawa*: indígenas considerados “salvajes” por los shipibo-konibo.
- *Koshi*: fuerza, física y espiritual.
- *Masato*: bebida alcohólica hecha a base de yuca.
- *Masha*: danza.
- *Mawa*: muerte.
- *Mebiabo*: monos, “los con dedos”.
- *Minka/minga*: trabajo comunitario o de reciprocidad.
- Mono blanco (*joxo xino*): personaje asociado a la sexualidad lasciva que le enseñó a los hombres, según los mitos, a pelear con el *wexati*.
- *Mueraya/Meraya*: chamán que ha alcanzado los niveles más altos. Significa literalmente “el hombre que ve” (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 266).
- *Nawa*: mestizo, extranjero, extraño, enemigo.
- *Nawarin*: baile/canto practicado previo a la ablación de clítoris durante la festividad del *ani xeati*.
- *Nii meran*: selva profunda.
- *Non nete*: “nuestro mundo”.
- *Onan*: sabiduría, conocimiento.
- *Onanya*: chamán.
- *Oxe/Oshé*: luna.
- *Paro*: el gran río (río Ucayali).
- *Piripiri*: *Cyperus articulatus*. Planta con propiedades medicinales y/o mágicas (Eakin, Lauriault y Boonstra, 1980, pp. 63-64).
- *Ronin*: anaconda mítica, madre (*ibo*) de las aguas.
- *Shinán*: pensamiento.
- *Tseweta iki*: incisión craneana masculina realizada ritualmente en el contexto de la festividad del *ani xeati* durante enfrentamientos masculinos.
- *Yoashiko inca*: inca mezquino, acaparador (personaje mítico).
- *Yobe*: chamán que hace el mal.
- *Yoshin*: espíritus.
- *Wexati*: cuchillo con el cual los varones se enfrentaban ritualmente durante la festividad del *ani xeati* por motivos de infidelidad.

- *Xebi-ana*: clítoris. Literalmente significa “lengua de la vulva” (Bertrand-Ricoveri, 2010, p. 269).
- *Xebijana tsekati*: ablación de clítoris practicado durante el *ani xeati*, la principal festividad del pueblo shipibo-konibo.



## REFERENCIAS

- Alemán, J. (2000). *Jacques Lacan y el debate posmoderno*. Buenos Aires: Ediciones del Seminario.
- (2003). *Derivas del Discurso Capitalista. Notas sobre psicoanálisis y política*. Málaga. Miguel Gómez Ediciones.
- (2014). *En la frontera. Sujeto y capitalismo*. Barcelona: Gedisa.
- Altamirano, A. y Bueno, A. (2011). El ayni y la minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavín. *Investigaciones Sociales*, 15 (27), 43-75.
- André, S. (1998). *Nuevas reflexiones sobre el tabú de la virginidad*. Recuperado de [http://www.slowmind.net/colombo\\_net/virginidad.pdf](http://www.slowmind.net/colombo_net/virginidad.pdf)
- Ansión, J. (1989). *Pishtacos. De verdugos a sacaojos*. Lima: Tarea.
- Assoun, PL. (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Baumeister, R. F., & Twenge, J. M. (2002). Cultural suppression of female sexuality. *Review of General Psychology*, 6(2), 166-203.
- Belaunde, L.E. (2005). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (2012). Diseños materiales e inmateriales: la patrimonialización del Kené shipibo-konibo y de la ayahuasca en el Perú. *Mundo Amazónico* 3, 123-146. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/29976/1/28715-128077-2-PB.pdf>
- Bertrand-Ricoveri, P. (2010). *Mitología Shipibo. Un viaje en el imaginario de un pueblo amazónico*. Paris: L'Harmattan.
- Bertrand-Rousseau, P. (1984). A propósito de la mitología shipibo. *Anthropológica*, 2 (2), 209-232.
- (1986) La concepción del hombre entre los Shipibos: Estudio de algunas nociones. *Anthropológica*, 4(4), 91-114.
- Calavia, O. (2006). El indio ecológico. Diálogos a través del espejo. *Revista de Occidente*. Vol. 298: 27-42. Recuperado de [http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/\(298\)Oscar\\_Calavia.pdf](http://www.ortegaygasset.edu/admin/descargas/contenidos/(298)Oscar_Calavia.pdf)

- (2003). Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa. *Indiana*, 19, 73-88. Recuperado de [http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_19\\_20/05\\_Calavia1028.pdf](http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_19_20/05_Calavia1028.pdf)
- Cárdenas, C. (1989). *Los Unaya y su mundo*. Lima: Instituto Indigenista Peruano – Centro Amazónico de Aplicación Práctica.
- Casement, R. (2011). *Libro Azul Británico. Informes de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima: Centro Amazónico Antropológico de Aplicación Práctica – Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. University of Chicago Press.
- Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR] (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: CVR.
- Cornejo, M. (2006). El enfoque biográfico: trayectorias, desarrollos teóricos y perspectivas. *Psyche*, 15, 1, 95-106.
- Cornejo, M., Mendoza, F. y Rojas, R. (2008). La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico. *Psyche*, 17, 1, 29-39-
- Chambers, T. (2001). Participation as commodity, participation as gift. *American Journal of Bioethics*, 1 (2), 48-48
- De Castro, S. (2011). Cuestión de método. En: Carmona, D. (comp.). *El asunto del método en la investigación psicoanalítica* (pp. 9-31). Antioquía: Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquía.
- Declerq, F. (2006). Lacan on the capitalist discourse: its consequences for libidinal enjoyment and social bonds. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 11, pp.74-83.
- Delgado, G.E. (2015, noviembre). *The shipibo-konibo people, capitalism and solidarity*. Trabajo presentado en la 41<sup>st</sup> Association for Moral Education Conference, Santos, Brasil.
- Denegri, F. y Hibbet, A. (2016). El recordar sucio: estudio introductorio. En: Denegri, F., y Hibbet, A. (Eds.). *Dando cuenta. Estudios sobre el testimonio de la violencia política en*

- el Perú (1980-2000)* (pp. 21-63). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Eakin, L., Laurialult, E. & Boonstra, H. (1980). *Bosquejo etnográfico de los Shipibo- Conibo del Ucayali*. Lima: Ignacio Prado Pastor.
- Enciso, J. A. y Mendoza, A. B. (2011). El ayni y la minka: dos formas colectivas de trabajo de las sociedades pre-Chavin. *Investigaciones Sociales*, 15(27), 43-75.
- Erikson, P. (1993). Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. *L'homme*, 45-58.
- Espinosa, O. (2007). Relaciones de género en las sociedades indígenas de la Amazonía: discusiones teóricas y desafíos actuales. En Barrig, M. (ed.). *Fronteras interiores: identidad, diferencia y protagonismo de las mujeres* (pp. 183-202). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- (2012). To be Shipibo nowadays: the Shipibo-Konibo youth organizations as a strategy for dealing with cultural change in the Peruvian amazon region. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 17, 3, 451-471.
- Evans, D. (1997). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia [Unicef] (2012). *Shipibo. Territorio – historia – cosmovisión*. Lima: autor.
- (2011). *Estado de la niñez en el Perú*. Lima: autor.
- (2010). *Estado de la niñez indígena en el Perú*. Lima: autor.
- Freud, S. (1985). *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1897). Manuscrito N. En: *Volumen 1* (pp. 296-299).
- (1900). La interpretación de los sueños (segunda parte). En: *Volumen 5* (pp.345- 612)
- (1908). La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna. En: *Volumen 9* (pp. 159-181).
- (1912). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. (Contribuciones a la psicología del amor, II). En: *Volumen 11* (pp.169-183)
- (1913). Tótem y tabú. En: *Volumen 13* (pp.1-164).
- (1914). El Moisés de Miguel Angel. En: *Volumen 13* (pp. 213-240).
- (1915). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En: *Volumen 14* (pp.273-304).

- (1918). El tabú de la virginidad. En: *Volumen 11* (pp. 184-203).
- (1920). Más allá del principio de placer. En: *Volumen 18* (pp. 1-62).
- (1921). Psicoanálisis de las masas y análisis del yo. En: *Volumen 18* (pp. 63-164).
- (1923). Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido". En: *Volumen 18* (pp.227- 254).
- (1926). Psicoanálisis. En: *Volumen 20* (pp. 245-258).
- (1927). El porvenir de una ilusión. En: *Volumen 21* (pp. 1-55).
- (1930). El malestar en la cultura. En: *Volumen 21* (pp. 57- 140).
- (1933). ¿Por qué la guerra? En: *Volumen 22* (pp.179-198).
- Frisancho, S. y Delgado, G.E. (2016). On the necessary relation between moral development and worldview. *Journal of moral education*, 45 (3), 239- 247.
- Frisancho, S.; Delgado, G. E. y Lam, L. (2015). El Consentimiento Informado en Contextos de Diversidad Cultural: Trabajando en una Comunidad Asháninka en el Perú. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 10 (33), 3-12. Recuperado de <http://limite.uta.cl/index.php/limite/article/view/159/0>
- Frisancho, S. y Delgado, E. (2014). Razonamiento sobre derechos humanos y prácticas culturales en tres adultos de comunidades indígenas del Perú. *Schème. Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, 6, pp. 141-163. Recuperado de <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/scheme/article/view/4278/3107>
- Gallo, H. (2011).Feminidades: sacrificio y negociación en el tiempo de los derechos. En: Carmona, D. (comp.). *El asunto del método en la investigación psicoanalítica* (pp. 103-112). Antioquía: Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquía.
- Gárate, I. y Marinas, J.M. (2010). *Lacan en español (breviario de lectura)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Canclini, N. (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García, R. (2012). Una mirada al Estado desde la educación en una comunidad shipibo-conibo. *Anthropológica*, 30, 45-76.
- Gay, P. (1989). *Freud: una vida de nuestro tiempo*. Barcelona: Paidós.

- Gómez, R. (2002). *Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2007). La psicopatología y la ciudad (el engarce entre lo sexual y lo cultural). En: Marinas, J.M. (Coord.). *Lo político y el psicoanálisis. El reverso del vínculo* (pp. 31-51). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Goytizolo, M. (2016). "Nunca me dieron el dinero prometido y quedé malograda para siempre". *La República*, 08 de junio de 2016. Recuperado de <http://larepublica.pe/impres/politica/774927-nunca-me-dieron-el-dinero-prometido-y-quede-malograda-para-siempre>
- Grady, C. (2005). Payment of clinical research subjects. *Journal of Clinical Investigation*, 115 (7), 1681.
- Gutiérrez, G. (1992). Estudio psicoanalítico de cuentos infantiles. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Educación. Tesis doctoral.
- (1994). La interpretación en la cura psicoanalítica y sus condiciones de posibilidad: la asociación libre la escucha analítica y la transferencia. *Revista de Psicoterapia y Psicosomática*, 26, 53-71.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática (2011). *Características sociodemográficas de los grupos étnicos de la Amazonía peruana y del espacio geográfico en que residen*. Lima: INEI – Fondo de Población de las Naciones Unidas [UNFPA].
- Keifenheim, B. (1990). Nawa: un concept clé de l'alterité chez les Pano. *Journal de la Société des Américanistes*, 76, 79-94.
- Lacan, J. (1970). *Psicoanálisis: Radiofonía y televisión*. Barcelona: Anagrama.
- (1972). *Del discurso psicoanalítico*. Conferencia en Milán el 12 de mayo de 1972 (traducción de Olga Mabel Máter, con la colaboración de Alejandra Fresch). Recuperado de: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.pe/2013/03/jacques-lacan-del-discurso.html>
- (1984)[1957-1958]. *Introducción a la cuestión de las psicosis. Seminario III*. Barcelona: Paidós.
- (1986) [1964]. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Seminario XI*. Buenos Aires: Paidós.

- (1988) [1959-1960]. *La ética del psicoanálisis. Seminario VII*. Buenos Aires: Paidós.
- (1992)[1969-1970]. *El reverso del psicoanálisis.Seminario XVII*. Buenos Aires: Paidós.
- (1999) [1957-1958]. *Las formaciones del inconsciente. Seminario V*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006). El mito individual del neurótico. En: *Intervenciones y textos*, 1 (pp.37-59). Buenos Aires: Manantial.
- (2007). La Tercera. En: *Intervenciones y textos II* (pp.73-108). Buenos Aires: Manantial.
- (2008) [1968-1969].*De un Otro al otro. Seminario XVI*.Buenos Aires: Paidós.
- (2009) [1971]. *De un discurso que no fuera del semblante. Seminario XVIII*. Buenos Aires: Paidós.
- (2011). *Aún. Seminario XX*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012a) [1971-1972]. *...O peor. Seminario XIX*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012b). El atolondradicho. En: *Otros escritos* (pp. 473-522). Buenos Aires: Paidós.
- (2013) Juventud de Gide la letra y el deseo. En: *Escritos 2*. México: Siglo XXI. 2da. Ed.
- Lathrap, D. (2010). *El Alto Amazonas*. Lima: Instituto Cultural RVNA.
- Levi-Strauss, C. (2008). *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
- Lopera, J.D. (2011). La investigación en psicoanálisis: un ejemplo de aplicación del método psicoanalítico. En: Carmona, D. (comp.). *El asunto del método en la investigación psicoanalítica* (pp. 87-102). Antioquía: Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquía.
- Loriot, J., Lauriault, E. y Day, D. (2008). *Diccionario shipibo-castellano*. Lima: Ministerio de Educación – Instituto Lingüístico de Verano.
- Marinas, J.M. (2007). *La escucha en la historia oral. Palabra dada*. Madrid: Síntesis.
- (2010). *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Marx, C. (2009). *El capital*. Tomo I. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Miller, J.A. (2003). *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós.
- (2004). *Los usos del lapso*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.A. y Laurent. É. (2006). *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.

- Ministerio de Cultura del Perú (2013). *Base de datos de Pueblos Indígenas u Originarios*. Recuperado de <http://bdpi.cultura.gob.pe/>
- Morin, F. (1998). Los shipibo-conibo. En: Santos Granero, F. y Barclay, F. (editores), *Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Volumen III*. Lima: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales, IFEA.
- Morin, F. y Saladin D'Anglure, (2007). Excision féminine/incision masculine, ou la construction sociale de la personne chez les Shipibo-Conibo d'Amazonie péruvienne. En: 183-212. *Une maison sans fille est une maison vide. La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales* (pp. 183-212). Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Muñoz, O., Martínez, D. y Urrego, E. (2011). Método clínico e investigación. En: Carmona, D. (comp.). *El asunto del método en la investigación psicoanalítica* (pp. 169- 183). Antioquía: Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquía.
- Nahuelpan, H. (2016). The place of the 'indio' in social research. Considerations from Mapuche history. *Alternative*, 12, 1,1.
- Ortiz Rescaniere, A. (2001). *Manual de Etnografía Amazónica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Portocarrero, G. (2001). La transgresión como forma específica de goce del mundo criollo. En: *Estudios culturales: discursos, poderes, pulsiones* (pp. 541-567). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Ramírez, M.E. (2011). El método clínico de Freud aplicado a la investigación de fenómenos sociales. En: Carmona, D. (comp.). *El asunto del método en la investigación psicoanalítica* (pp. 76-86). Antioquía: Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquía.
- Rojas, E. (1994). *Los Ashaninka. Un pueblo tras el bosque*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rolando, G. (2012). Una mirada al Estado desde la educación en una comunidad shipibo-conibo. *Antrophologica*, 30, 45-76.

- Rosario, J.L. (2013). *Estado de excepción financiero- Agamben, Lacan, Marx- .* Málaga: Miguél Gómez Ediciones.
- Roth, M. (2012). *Paying Participants to take part in Addiction Research: Ethical Considerations. Boston Medical Center.*
- Roudinesco, E. y Plon, M. (2008). *Diccionario de Psicoanálisis.* Buenos Aires: Paidós.
- Ruíz, E. (2016). *Xebijana Tsekati: contexto y significado de la clitoridectomía entre los shipibo-konibo del Ucayali.* Tesis para optar el grado de Magister en Estudios Amazónicos. Lima: UNMSM.
- Santos Granero, F. (1996). Introducción: hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena. Santos Granero, F.(comp.), *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*, 1, 7-43.
- Soler, C. (2000). *La maldición sobre el sexo.* Buenos Aires: Manantial.
- (2007). *Lo que Lacan dijo de las mujeres.* Buenos Aires: Paidós.
- (2013). *Lacan, lo inconsciente reinventado.* Buenos Aires: Amorrortu.
- Soria, M., Fernández, E., Mori, G. y otros (2006). *La ternura y el poder.* Quito: Abya-Yala
- Tournon, J. (2002). *La merma mágica. Vida e historia de los Shipibo – Conibo del Ucayali.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Tubino, F., & Zariquiey, R. (2007). *Jenetián: El juego de las identidades en tiempos de lluvia.* Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ubilluz, J.C. (2006). *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Urteaga L. (1991). *El Universo sagrado: versión literaria de mitos y leyendas de la tradición oral Shipibo-Coniba.* Perú: Peisa.
- Valenzuela, P. y Valera, A. (2005). *Koshi Shinanya Ainbo. El testimonio de una mujer shipiba.* Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Vega, I. (2014). *Buscando el Río. Identidad, transformaciones y estrategias de los migrantes indígenas amazónicos en Lima Metropolitana.* Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.



- Vicente, B., Rojo, Y. y Frisancho, S. (2016). *Ayorenka. Árboles curativos de los pueblos indígenas Amazónicos*. Lima: Grupo de Investigación en Cognición, Aprendizaje y Desarrollo de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vich, V. (2001). *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: IEP.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 469-488.
- Zavala, V.; Bariola, N. (2007). Discurso, género e identidad en una comunidad de Shipibos en Lima. *Debates en Sociología*, 32, 50-69.
- Zavaro, M. (2004). *El discurso capitalista como noción explicativa del Malestar en la Cultura actual*. Trabajo de investigación para obtener el Diploma de Estudios Avanzados del Doctorado en Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos. Facultad de Psicología. Universidad Complutense de Madrid.

## ANEXOS

### 1. Relación de informantes

Las personas que a continuación se consignan consintieron de manera informada y libre ser entrevistados para la presente investigación, así como la grabación de los diálogos. Asimismo, solicitaron que aparezca su nombre en la misma, tanto el nombre shipibo como el español.

NOMBRE SHIPIBO	NOMBRE ESPAÑOL	EDAD	GRADO DE INSTRUCCIÓN	OTROS DATOS RELEVANTES
<i>Wexa Bima</i>	Gamaniel Monteluisa	49	Superior	Docente y acompañante pedagógico.
<i>Bawan Beso</i>	Gilder Ruiz	44	Superior	Docente y acompañante pedagógico
<i>Xetan Same</i>	Loyda Martínez	80	Iletrada	Tejedora
<i>Reshin Mea</i>	Miriam Soria	53	Superior	Artesana, dirigente, capacitadora e investigadora
<i>Onsa Rono</i>	Manuel Lozano	59	Iletrado	Sabio de la comunidad de Puerto Bethel
<i>Korin Nima</i>	Raúl Sánchez	41	Superior	Presidente de ONG Bari Wesna
<i>Ronin Siná</i>	Daniel Rojas	85	Básica	Pescador (con flecha) , agricultor
<i>Rona Mea</i>	Irma Vallés	81	Básica	Artesana
<i>Sanken Bima</i>	Filiberto Romaina	65	Superior	Vice-Presidente del Consejo Shipibo-Konibo-Shetebo Docente

## 2. Narradores de historias de vida

Las personas que a continuación se consignan consintieron de manera informada y libre ser entrevistados para la presente investigación, así como la grabación de los diálogos. Salvo *Ranin Koshi*, Jesiser Suárez, los demás prefirieron que se consigne un seudónimo.

SEUDÓNIMO	EDAD	GRADO DE INSTRUCCIÓN	OTROS DATOS RELEVANTES
<i>Ronin Same</i>	31	Secundaria	Artesana
<i>Ranin Koshi</i> (Jeiser Suárez)	36	Superior	Presidente ejecutivo de ONG AIDI
<i>Metsa Mea</i>	63	Secundaria incompleta	Artesana
<i>Inin Bari</i>	52	Secundaria	Artesano, líder comunitario.
<i>Pexen Wesna</i>	82	Iletrada	Artesana

### 3. Formato de consentimiento informado

El propósito de esta ficha de consentimiento informado es proporcionar al entrevistado una clara explicación sobre el objetivo de la entrevista y del uso posterior de la información recabada.

La presente entrevista es parte de una investigación llevada a cabo por Enrique Delgado Ramos, como parte de la elaboración de su tesis doctoral sobre la cultura shipibo-konibo.

El objetivo de la entrevista es poder escuchar al entrevistado y conocer su experiencia como miembro del pueblo shipibo-konibo, sus opiniones y vivencias respecto a su cultura, su pasado, presente y futuro.

La información recabada será utilizada solo con fines académicos, para la elaboración de la tesis mencionada y demás documentos o publicaciones académicas que pudieran derivarse de la misma.

En estos documentos académicos, se consignarán los datos generales del entrevistado y un seudónimo al momento de presentar la información recabada, salvo que el entrevistado desee que se consigne su nombre propio, en español o en idioma shipibo-konibo, o alguna otra preferencia particular.

Con el propósito de facilitar el registro de la información brindada, el entrevistado puede autorizar o no el uso de una grabadora o de máquina fotográfica.

La participación en la entrevista es voluntaria. Si tuviera alguna duda, puede hacer las preguntas que considere necesarias en cualquier momento de la entrevista. Si alguna pregunta no le parece pertinente o le resulta incómoda tiene usted el derecho a no responderla y hacérselo saber al entrevistador.

Le agradecemos su participación.

Habiendo sido informado de los elementos considerados en este documento, acepto participar voluntariamente en esta entrevista con fines académicos conducida por Enrique Delgado Ramos.

Respecto al uso de grabadora elijo.....

Respecto al registro fotográfico elijo.....

Respecto al uso o no de mi nombre, elijo.....

Una copia de este documento quedará en mi poder

.....

Nombre del participante  
(letra de imprenta)

Firma del participante

Fecha



## RESUMEN

La tesis doctoral denominada “El malestar en la cultura shipibo-konibo” plantea un acercamiento desde el psicoanálisis a una cultura indígena amazónica de la familia etnolingüística pano. El objetivo general de la misma es caracterizar el malestar en la cultura shipibo-konibo. Los objetivos específicos propuestos son: Examinar la noción de malestar en la cultura en Freud, examinar la noción lacaniana de discurso capitalista y describir el impacto de denominado discurso capitalista sobre el pueblo shipibo-konibo. Para el logro de dichos objetivos, la tesis está dividida en cuatro capítulos.

En el primero se examina la noción de malestar en la cultura a partir de los desarrollos teóricos de Freud y Lacan. La primera sección de este capítulo examina cómo, de acuerdo con Freud, la existencia de toda cultura (*Kultur*) tiene como condición necesaria la renuncia pulsional y que el malestar (*Unbehagen*) es concomitante a dicha renuncia. Pero al mismo tiempo, se destaca que, acuerdo a los desarrollos freudianos cada cultura desarrolla formas específicas de presentación de este malestar. Es decir, el malestar en la cultura posee una dimensión estructural, necesaria; y una dimensión histórica, contingente. La segunda sección del capítulo examina la noción de discurso capitalista esbozada por Jacques Lacan a partir de los desarrollos de Freud y Marx. En el marco de la teoría de los discursos de Lacan, se plantea cómo en el denominado discurso capitalista el vínculo entre los sujetos es establecido no desde el Otro sino, fundamentalmente, desde las prescripciones del mercado. En tiempos de globalización del sistema capitalista, se plantea que dicha noción es de utilidad para acercarnos a la comprensión del malestar en la cultura shipibo-konibo.

En el segundo capítulo nos acercamos a la caracterización de la cultura shipibo-konibo a partir de la literatura etnográfica sobre la misma. Se plantea cómo el actual pueblo shipibo-konibo es el resultado de la fusión de tres pueblos pano: los shipibo, los konibo y los shetebo. Entre ellos, se nombran como *jonikon*, los verdaderos hombres. En esta

sección explicitamos nuestras diferentes dudas respecto de cómo nombrarlos a lo largo del texto, aspecto que, al final de nuestro recorrido adquirirá mayor sentido dadas las particularidades de la construcción de la identidad en este pueblo indígena amazónico. Con aproximadamente 22,000 integrantes de acuerdo a las últimas cifras oficiales, los shipibo-konibo son reconocidos, principalmente, por el prestigio de sus chamanes y por sus artesanías (en particular, por los diseños geométricos denominados *kené*). En el capítulo se examinan estas y otras características de la cultura, los diferentes mundos que conforman su cosmovisión, sus ideales, su relación con las plantas así como su festividad principal, hoy extinta, el *ani xeati*. Se examinan los posibles sentidos del ritual del *xebijana tsekati*, la ablación de clítoris, que se realizaba como parte del *ani xeati*. Partiendo de la literatura etnográfica se adelanta y explicita una primera aproximación a su malestar.

En el tercer capítulo, se explicita y discute la propuesta metodológica para alcanzar los objetivos de nuestra investigación. En tanto se plantea un acercamiento psicoanalítico a nuestra temática, se examinan las diferentes posturas sobre la “aplicación” del psicoanálisis fuera de los límites del consultorio, sus posibilidades y las restricciones que, al no contar con el dispositivo, se tienen para ello. Se destaca que la suspensión del saber sabido, propio de toda escucha analítica, tiene una importancia particular cuando nos acercamos a una cultura distinta de la occidental. A partir de ello, se plantea que si el malestar en la cultura es un malestar de los sujetos, el medio privilegiado para acercarse al mismo debe ser su palabra. De allí el planteamiento de entrevistas y elaboración de historias de vida a miembros del pueblo shipibo-konibo.

En el cuarto capítulo se presentan los resultados del proceso llevado a cabo que implicó ir a comunidades shipibo-konibo ubicadas tanto en la selva amazónica, en zonas rurales, como en ciudades de la Amazonía (Pucallpa) y la Costa (Lima). El proceso llevado a cabo significó un ir y venir entre lo común, fundamentalmente, a través de las entrevistas; y lo particular, a través de las historias de vida. Entendiendo, como aprendimos de Freud, que



toda psicología individual es también una psicología social y viceversa. Como resultado de este camino, se llega finalmente a las siguientes seis conclusiones:

- *La cultura shipibo-konibo resiste.* A través de los informantes, hemos recogido evidencia de la existencia y resistencia del Otro, a pesar de las grandes transformaciones y conflictos que la inserción en la dinámica discursiva capitalista ha significado para los miembros del pueblo shipibo-konibo. Los shipibo-konibo, o *jonikon*, como se denominan entre ellos siguen estableciendo con las plantas con poderes (*rao*) una relación transferencial, es decir, estas son concebidas como sujetos a los que se les supone un saber. Las plantas, o más precisamente, sus dueños (*ibo*), son concebidos como seres con intencionalidad que puede afectar el destino de los seres humanos. Del mismo modo, a través de nuestros informantes queda patente que los ideales de la cultura respecto a ser un *jakon joni*, es decir, una buena persona, se mantienen vigentes. En la misma línea, la vigencia de la lengua de los *jonikon* en contextos urbanos hispanohablantes, contradiciendo hasta el momento estudios sobre migración y sustitución de lenguas nos habla de la sorprendente resistencia y capacidad de adaptación de la cultura shipibo-konibo.
- *Hay un malestar en la cultura shipibo-konibo asociado al debilitamiento del Otro.* Resistir significa una oposición de fuerzas. En este sentido, el impacto del incremento de la inserción de los shipibo-konibo en la dinámica discursiva capitalista ha traído consigo un debilitamiento de aspectos centrales de su cultura. Existe un malestar en los informantes asociado a la mercantilización (y, por consiguiente, a la pérdida de su sentido simbólico) de prácticas como el chamanismo o los diseños geométricos denominados *kené*; así como también asociado a la desaparición o disminución de prácticas culturales relacionadas con el compartir y la solidaridad.

- *El debilitamiento del Otro se expresa en la inexistencia hoy en día de un ritual como el ani xeati, que condensaba las prescripciones y proscripciones discursivas.* El *ani xeati* era la principal festividad del pueblo shipibo-konibo. Hoy se representa, pero no se realiza más. A través de sus diferentes elementos y fases *condensaba* muchas de las prescripciones y proscripciones discursivas, ritualizando el establecimiento de límites a la sexualidad y a la agresión, los componentes pulsionales cuya sofocación devienen en malestar en la cultura. Es decir, si bien la sofocación (nunca del todo) de ambos componentes es un hecho de estructura que en sí mismo es fuente de malestar, la ausencia de prácticas simbólicas puede significar dificultades particulares respecto a ello, y eso es ,precisamente, lo que se advierte en el discurso de nuestros informantes. En el caso del *xebijana tsekati*, la ablación de clítoris realizada en el contexto del *ani xeati*, el examen tanto de la literatura etnográfica como de lo expresado por nuestros informantes y por los mitos del pueblo, nos permite concluir que esta no tenía que ver con el control funcional del placer femenino sino con el necesario proceso de diferenciarse de manera evidente de los monos, los *mebiabo* (Ruiz, 2016); pero también, con algo innombrable situado más allá del principio de placer, es decir, con un intento de escribir algo que no cesa de no escribirse, de establecer un límite a lo real del goce femenino.
- *Hay un malestar en la cultura shipibo-konibo asociado a la mal-dición del Otro* El Otro nombra siempre al sujeto de manera incompleta. En este sentido, lo *mal-dice*. Este hecho estructural, esta *mal-dición* posee características particulares en cada caso, momento y cultura como en el caso de los shipibo-konibo. Ellos son el resultado de la fusión de tres pueblos indígenas (shipibo, konibo y shetebo). Nombrarlos como shipibo-konibo supone invisibilizar parte importante de su identidad. Ellos se nombran como los “verdaderos hombres”, los *jonikon* o *jonikobo/jonikombo*. Y en su cosmovisión, diferenciarse de los monos, los *mebiabo* es algo central, por lo cual debían transformar incluso el cuerpo pues las palabras

del Otro no eran suficientes para representarlos. Al ser incorporados al mundo simbólico de la sociedad mestiza, ellos son nombrados como “Chamas” o “Indios”, es decir son ubicados en el tejido significativo en el lugar de lo devaluado, lugar del cual muchos *jonikon* han querido o quieren salir “amestizándose”, ocupando el lugar de lo prestigiado, con todo lo que esto implica de alienación y malestar.

- *Hay un malestar en la cultura shipibo-konibo asociado al vínculo extractivo que los nawa (mestizos), incluyendo los académicos, han establecido y establecen con los jonikon.* A lo largo del proceso de investigación pudimos darnos cuenta que este mismo proceso podía estar regido por la dinámica discursiva capitalista. Más de un miembro del pueblo shipibo-konibo fue explícito con nosotros en expresar su malestar con la lógica extractiva de la academia o de la cooperación: “Vienen y se llevan nuestros conocimientos para ganar dinero”, “A nosotros no nos dan nada” “nos dan poco”.
- *La cultura shipibo-konibo es en nuestro tiempo un síntoma del discurso capitalista.* Esto en tanto *no toda* la cultura shipibo-konibo ha sido subsumida por la dinámica discursiva capitalista, en tanto *no toda* se rige por su lógica fálica, contable, medible, instrumental. Se plantea que esta apertura hacia otra lógica posee una importancia fundamental en la posible creación de un vínculo social en el cual el Otro no sea ocupado única o principalmente por las prescripciones del mercado.

Se concluye finalmente destacando la importancia de que al pensar al sujeto contemporáneo, se tome en cuenta que este es, también, el sujeto indígena. Pensar el sujeto contemporáneo exige entonces pensar también en los impactos del capitalismo sobre el mismo.

## ABSTRACT

The doctoral dissertation entitled "Civilization and Its Discontents in the *Shipibo-Konibo* culture" raises an approach from psychoanalysis to an Amazonian indigenous culture belonging to the Pano ethnolinguistic family. The overall objective of it is to characterize the discontent in the Shipibo-Konibo culture. The proposed specific objectives are: To examine the notion of Civilization and Its Discontents in Freud, to examine the Lacanian notion of capitalist discourse and to describe the impact of so-called capitalist discourse on the *Shipibo-Konibo*. To achieve these objectives, the thesis is divided into four chapters.

In the first chapter the notion of discontents in culture is examined from theoretical developments of Freud and Lacan. The first section of this chapter examines how, according to Freud, the existence of any culture (*Kultur*) require an drive (*trieb*) renunciation, and discontent (*Unbehagen*) is concomitant with such waiver. But at the same time, it is noted that, according to the Freudians developments, each culture develops specific embodiments of this discontent. That is, Civilization and Its Discontents has a necessary structural dimension; and a contingent historical dimension. The second section of the chapter examines the notion of capitalist discourse outlined by Jacques Lacan from developments of Freud and Marx. Within the framework of the theory of the discourse of Lacan, it arises how within the so called capitalist discourse, the link between subjects is not established from the Other but mainly from market requirements. In times of globalization of the capitalist system, it is proposed that this notion is useful to approach the understanding of civilization and its discontent in the *Shipibo-Konibo* culture.

In the second chapter we approach the characterization of the Shipibo-Konibo culture from the ethnographic literature on it. It arises how the current Shipibo-Konibo is strictly

the result of the merger of three Pano People: Shipibo, Konibo and Shetebo. They name themselves as *jonikon*, real men. This section explicitates our various questions about how to name them throughout the text, something that, at the end of our journey will acquire greater sense given the particularities of the construction of identity in this Amazonian indigenous people. With approximately 22,000 members according to the latest official figures, the Shipibo-Konibo are recognized mainly by the prestige of their shamans and their crafts (particularly the geometric designs called *Kene*). In this chapter we examine these and other features of their culture, the different worlds that make up their world view, their ideals and their relationship with plants. Their main festival, now defunct, *Ani xeati* is examined together with the possible meanings of the ritual of *Xebijana Tsekati*, female circumcision, which was done as part of *Ani xeati*. Starting from the ethnographic literature comes forward a first approach to their discontent.

In the third chapter, we explicit and discuss the methodology to achieve the objectives of our research. As we sustain a psychoanalytical approach to our subject, we discuss the different positions on the "application" of psychoanalysis outside the boundaries of the office, examining its possibilities and restrictions while not having the analytical setting. It stresses that the suspension of knowledge known, typical of all analytical listening, is particularly important as we approach a culture different from the Western. From this, it is suggested that if Civilization and Its Discontents is discomfort of the subject, the best way of approaching to this issue should be their word. Hence the approach of interviews and life stories of members of the Shipibo-Konibo People.

In the fourth chapter we present the results of the process carried out that involved going to Shipibo-Konibo communities located both in the Amazon jungle, in rural areas and in cities of the Amazon (Pucallpa) and the coast (Lima). The process carried out meant a coming and going between the common, mainly through interviews, and the singular through life stories, understanding, as we learned from Freud that every individual psychology is also a social psychology and vice versa.

As a result of this path, we finally reached the following six conclusions:

- The Shipibo-Konibo culture resists. Through informants, we collected evidence of the existence and strength of the Other, despite the great transformations and conflicts that integration into the capitalist discursive dynamics has meant for members of the Shipibo-Konibo. The Shipibo-Konibo, or *jonikon*, as they continue to call each other, maintain with the power plants (*rao*) a transference relationship, ie, these are conceived as subjects who are assumed a knowledge. Plants, or more precisely its owners (*Ibo*), are conceived as beings with intentionality that can affect the fate of human beings. Similarly, through our informants it is clear that the ideals of the culture from being a *Jakon joni*, ie, a good person, still exist. In the same vein, the terms of the language of the Spanish-speaking *jonikon* in urban contexts, contradicting so far studies on migration and language substitution, talks about the surprising resilience and adaptability of the Shipibo-Konibo culture.

- There is a discontent in Shipibo-Konibo culture associated with the weakening of the Other. Resisting means an opposition of forces. In this sense, the impact of increased insertion of the Shipibo-Konibo in capitalist discursive dynamics has led to a weakening of central aspects of their culture. There is a discontent in the reporting associated with the commodification (and therefore the loss of its symbolic sense) of practices such as shamanism or geometric designs called *Kené*; as well as associated with the disappearance or reduction of cultural practices related to sharing and solidarity.

- The weakening of the Other is expressed in the absence today of a ritual as *Ani Xeati*, which was the main festival of the Shipibo-Konibo. Today it is not done more. Through its various elements and phases it used to condense many of the prescriptions and proscriptions discourse, setting limits and ritualizing sexuality and aggression, whose smothering become instinctual components in Civilization and Its Discontents. That is, although the smothering (never all) of both components, it is a fact of structure that in

itself is a source of discomfort, lack of symbolic practices can mean particular difficulties regarding this, and that is precisely what it is noted in the speech of our informants. In the case of *Xebijana Tsekati*, female circumcision was performed in the context of *Ani Xeati*. Examining both the ethnographic literature and myths of the People as expressed by our informants, we conclude that this had nothing to do with functional control of female pleasure but with the necessary process of differentiating obvious way monkeys, *mebiabo* (Ruiz, 2016), but also with something unnameable located beyond the pleasure principle, ie, with an attempt to write something that does not stop not being written, to set a limit to the real female enjoyment.

- There is a discontent in the Shipibo-Konibo culture associated with the curse (*mal-dición*) of the Other. The Other always appoints the subject incompletely. This structural fact, this curse has particular characteristics in each case, time and culture as in the case of the Shipibo-Konibo. They are the result of the merger of three indigenous peoples (Shipibo, Konibo and shetebo). They are referred to themselves as "real men", the *jonikon* or *jonikobo / jonikombo*. In their worldview, being distinguished from *mebiabo* (monkeys), is central, so even the body must be transformed as the other's words were not enough to represent them. When incorporated into the symbolic world of the mestizo society, they are named as "*Chamas*" or "*Indians*", ie they are located in significant tissue at the site of the devalued place which many jonikon wanted or want to leave "*amestizándose*" taking the place of the prestigious, with all that this implies alienation and discomfort.

- There is a discontent in the Shipibo-Konibo culture associated with the extractive link the *nawa* (mestizos), including academics, have established and set with jonikon. Throughout the research process we realized that this same process could be governed by capitalist discursive dynamics. More than one member of the Shipibo-Konibo was explicit with us in expressing their discomfort with the extractive logic of academia or cooperation: "They come and take our knowledge to make money", "they don't give us anything" "they give us little".

- The Shipibo-Konibo culture in our time is a symptom of capitalist discourse. Anyway not all Shipibo-Konibo culture has been subsumed by capitalist discursive dynamics, not all is governed by its phallic, accounting, measurable, instrumental logic. It argues that this openness to other logic is of fundamental importance for the possible creation of a social relationship in which the Other is not only or mainly occupied by market requirements. We finally conclude by highlighting the importance of thinking the contemporary subject, take note that this is also the indigenous subject. Thinking the contemporary subject requires then also think about the impact of capitalism on it.



